Ivan Illich

La società conviviale e i suoi nemici

Opere complete
Volume II - Tomo I



NERI POZZA
LA QUARTA PROSA

Prosegue con questo volume la pubblicazione della prima edizione mondiale delle *Opere complete* di Ivan Illich, un autore la cui inattualità categorica non cessa di illuminare il presente e di inquietarlo. Si propongono in questo volume, articolato in due tomi, gli scritti degli anni 1971-1977, apparsi al culmine di una "vita attiva" iniziata tra le file del clero cattolico e proseguita, dopo il 1969, nella libera comunità di ricerca, o "contro-ricerca", del CIDOC di Cuernavaca. Si tratta di scritti – come *Descolarizzare la società* e *Nemesi medica* – che hanno fatto rapidamente il giro del mondo e che sono tuttora di ispirazione per gruppi di lavoro e intervento sociale nei più diversi Paesi. Illich vi mette in discussione alla radice gli assunti della civiltà industriale e del suo cosiddetto progresso, mostrando quale devastazione umana vada provocando, insieme al lavoro alienato, il consumo coatto di beni e soprattutto di servizi. Miti indiscussi delle società contemporanee (scolarizzazione obbligatoria, motorizzazione di massa, universalismo sanitario) vengono spietatamente dissacrati alla luce della polarizzazione sociale da essi risultante e del radicale impoverimento di autonomia individuale e creatività comunitaria che essi provocano. Mentre una opposta antropologia – della libertà, dell'equità e del limite – trova qui difesa e promozione, nella prospettiva di una società conviviale, sottratta agli imperativi economici e tecnologici dominanti.

Ivan Illich (Vienna 1926 - Brema 2002) fu ordinato sacerdote a Roma nel 1951 e fu attivo nelle diocesi di New York, Ponce (Puerto Rico) e Cuernavaca (Messico). Interrotto volontariamente l'esercizio pubblico del sacerdozio (1968-1969) per divergenze con le autorità vaticane, proseguì in altre forme una attività di contrasto all'aggressione dell'Occidente sviluppato nei confronti di culture e forme di vita tradizionali che gli valse negli anni Settanta notorietà e credito internazionali. Neri Pozza ha in corso di pubblicazione l'intera sua opera.

NERI POZZA
la quarta prosa

collana diretta da
Giorgio Agamben

Ivan Illich



La società conviviale e i suoi nemici

Scritti 1971-1974

Opere complete
Volume II
Tomo I

A cura di Fabio Milana

NERI POZZA EDITORE

Traduzioni di Antonio Airoldi, Ettore Capriolo, Maurizio Cucchi, Fabio Milana
Revisione di Fabio Milana

Per le fonti originali, si vedano le relative Note di edizione alle pp. 249, 439, 541, 647

© Valentina Borremans

© Marion Boyars Publishers Ltd
(*Deschooling Society*, *Tools for Conviviality*, *Energy and Equity*)

La casa editrice, esperite le pratiche per acquisire i diritti di riproduzione delle opere, rimane a disposizione di quanti avessero a vantare ragioni in proposito.

© 2025 Neri Pozza Editore, Vicenza
ISBN 978-88-545-2775-1

neripozza.it

Indice

Introduzione
di Fabio Milana
Ringraziamenti
Avvertenza

PARTE I
SCOLARIZZAZIONE OBBLIGATORIA

Descolarizzare la società
Introduzione
1. Perché bisogna deistituzionalizzare la scuola
2. Fenomenologia della scuola
3. Ritualizzazione del progresso
4. Uno spettro delle istituzioni
5. Coerenza nell'irrazionale
6. Trame dell'apprendimento
7. Rinascita dell'uomo epimeteico

Descolarizzare, e poi?
L'alternativa alla scolarizzazione
Educazione ecologica? No, grazie
«Autocritica»
Imprigionati nell'aula globale
di Ivan Illich e Étienne Verne

Note di edizione

PARTE II
LA SOCIETÀ CONVIVIALE

L'inversione politica

Lettera al mio editore
La convivialità
Prefazione all'edizione italiana
Introduzione
1. Due soglie di mutazione
2. La ricostruzione conviviale
3. L'equilibrio multidimensionale
4. Condizioni e ostacoli dell'inversione politica
5. L'inversione politica

Note di edizione

PARTE III
TRASPORTI MOTORIZZATI

Energia ed equità
Prefazione
La crisi energetica
L'industrializzazione del traffico
La velocità paralizza la fantasia
Trasferimento netto di tempo di vita
L'inefficienza dell'accelerazione
Il monopolio radicale dell'industria
La soglia invisibile
I gradi della mobilità («elogio» della bicicletta)
Il motore come dominante e come sussidiario
Sottosviluppo, sovrasviluppo
e maturità tecnologica
Postfazione
Osservazioni su Ivan Illich, Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft
di BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Bibliografia

Note di edizione

APPENDICE

Per studiare con noi al CIDOC
di IVAN ILLICH

Note critiche sul paradigma di Illich in *Retooling Society* (Cuernavaca, luglio 1973)
di WOLFGANG SACHS

Pellegrinaggio da un moderno profeta
di PHILIP TOYNBEE

Pellegrini dell'ovvio
Un dialogo a Ginevra
di IVAN ILLICH, PAULO FREIRE et al.

Alla ricerca del tempo guadagnato
Appendice a *Énergie et équité*, 2ª ed. (1975)
di JEAN-PIERRE DUPUY

Note di edizione

PUBBLICAZIONI DEL CIF E DEL CIDOC (1963-1975)
a cura di MATTIA CUCCHI

Nota introduttiva

Catalogo

Bibliografia di Ivan Illich 1971-1974

Introduzione

Fabio Milana

I. Si raccolgono in questo secondo volume delle sue *Opere complete* gli scritti di Ivan Illich degli anni 1971-1977, quelli che più hanno contribuito a stabilirne la figura e la fortuna come «autore di libro» e critico radicale della società contemporanea. Illich li ha composti tra i quarantacinque e i cinquant'anni d'età, a breve distanza dalla rinuncia all'esercizio del ministero ecclesiastico (1969); coincidono con la sua maturità di uomo, o se si vuole con la rapida, quasi febbrile maturazione sua di pensatore, sulla base di premesse che si lasciano constatare più che ricostruire, ma in forme e con esiti sorprendenti pure per il loro, irripetibile, contesto storico. Che è a sua volta un contesto di raggiunta maturità, quella dell'ordine postbellico mondiale, ma inquietata a occidente da massicci fenomeni di diserzione e dissenso, e al contempo dai sintomi di una crisi non più solo fisiologica di alcuni suoi assetti fondamentali. Per sommi capi, sono appunto questi i fattori che determinarono, al suo manifestarsi, *le phénomène Illich*: l'impatto di una voce non prevista, estranea alle culture politiche correnti e confliggenti, nondimeno assertiva, esigente, per nulla astratta, su un ambiente che in genere ne ignora i trascorsi, stenta a riconoscerne la matrice, non ne condivide la radicalità, ma ne accetta la sfida perché la avverte necessaria al proprio bisogno di riaffermarsi oppure riformarsi. È la presa di parola pubblica, repentina e in quei pochi anni martellante di una proposta teorico-pratica alternativa all'ordine esistente, compatta e articolata insieme, un'«utopia» se si preferisce: l'ultima, in questo caso, nella storia della modernità e la sola, a qualche titolo, tuttora attiva.

L'arco di tempo indicato corrisponde a un'altra maturità, stavolta dell'esperienza del Centro intercultural de documentación (CIDOC) di Cuernavaca, Messico, laboratorio di elezione delle opere qui riunite; sebbene la soglia superiore, il 1971, cada già al centro di tale esperienza e costringa perciò a un tracciato irregolare, che interseca processi di pensiero e di parola documentati nel volume precedente di queste *Opere complete*.

Là era questione di seguire il progressivo interrarsi di una ispirazione religiosa all'origine esplicita, registrando il corrispondente emergere di nuovi cantieri di ricerca, o «contro-ricerca». Qui si tratta piuttosto di presentare organicamente le campagne di agitazione intellettuale e politica concepite in quel trapasso e da Illich personalmente promosse, secondo la successione cronologica fissata dai titoli via via più rappresentativi a partire da *Deschooling Society*; col corollario, ove opportuno, dei testi preparatori o conseguenti sul medesimo tavolo di lavoro. Per contro, la soglia inferiore del '77, se eccede il limite di vita e attività del Centro (aprile 1976), ne prolunga la scia creativa se un testo come *The Useful Unemployment* si vuole «poscritto alla *Convivialità*» del 1973, dichiara una volontà di ricapitolazione e rimodulazione del «decennio trascorso» e, nella propria requisitoria contro «le professioni disabilitanti», getta un ponte alle spalle fino al *Tramonto del clero* del 1967. Anche l'auto-antologia uscita nel 1978, *Toward a History of Needs* (da cui si è qui citato, ma che non si accoglie in queste *Opere complete*, potendosi attingere direttamente alle pubblicazioni originali degli scritti ivi riuniti), pur se accenna a un orizzonte ulteriore – una «storia dei bisogni» che non ha premesse esplicite nei lavori degli anni precedenti –, proprio su questi ultimi si ripiega, a meglio documentare e chiarire. Insieme con *Energy and Equity* del 1974 e con *Medical Nemesis* del '76, questi titoli compongono un ciclo evidentemente unitario e relativamente autonomo rispetto al prima e al dopo: articolano uno stesso progetto di «inversione delle istituzioni», cioè delle forme della vita associata, e della vita *tout-court*. Qualcosa che, se anche non assumeva né prefigurava le forme organizzate di un movimento, traeva buona parte della sua plausibilità da un humus collettivo di ricerca e riflessione; nel caso, appunto il CIDOC.

Sono d'altro canto scritti di carattere diverso, in generi letterari diversi rifluiti. *Descolarizzare la società* è una raccolta di articoli concepiti nel corso del 1970, sul solco di una preoccupazione ben attestata già nella *Celebrazione della consapevolezza* dello stesso anno, e anticipati in varie lingue su quotidiani e periodici a grande diffusione, o su riviste militanti di circolazione comunque significativa, come pure in pubblicazioni invece «di nicchia» (oltre che, immancabilmente, nei duplicati predisposti dal CIDOC per affiliati e frequentatori). Legati in superficie da una stessa ispirazione fermamente iconoclasta, si giovano dell'attualità del loro tema e di un contesto politicamente effervescente, ma anche rispondono a occasioni e

intenzioni differenti, di cui non è immediato percepire la reciproca congruenza; sicché il successo, straordinario, di un libro così difficile ebbe da subito i suoi chiosatori. Mentre *La convivialità* è un testo di tipo teorico generale, e a uno stadio ancora laboratoriale, motivato probabilmente da urgenze politiche quali l'esperienza in corso del governo di *Unidad popular* in Cile: il «manifesto» inaugurale di una inedita prospettiva di pensiero e azione, proposto come *in progress* e tale poi rimasto, né per caso depositatosi via via in versioni diverse nelle diverse lingue, senza attingere il grado di definizione raggiunto, al termine di un processo analogo, dal successivo e quasi parallelo *Energia ed equità*. Quest'ultimo è invece un saggio mirato e organico; incardinato su una tesi forte e scandalosa, è però fondato su solide basi documentarie, vagliato da verifiche esperte nonché corredato, per la prima volta, da una importante bibliografia. Siamo con ciò sulla traiettoria di *Nemesi medica*, una monografia in formato accademico questa, che di fatto prepara il passaggio del suo autore, verso fine decennio, all'insegnamento universitario: i tempi di elaborazione, l'ampiezza della trattazione, la chiarezza delle partizioni interne, gli inediti inquadramenti storici del tema, l'enorme mole di letteratura attinta ed esibita a piè di pagina non hanno l'uguale nei lavori precedenti, di cui peraltro confermano in pieno l'approccio radicale, ottenendogli anzi una credibilità e un plauso fin lì assai più circoscritti. Un testo che segna un punto culminante, di fatto uno spartiacque oltre cui è dato intuire un clima di smobilitazione imminente, quale in effetti andava producendosi a Cuernavaca. Cosicché solo alla «postuma» *Disoccupazione utile* si applicherebbe la qualifica di *pamphlet*, da Illich più tardi (riduttivamente) estesa a tutti gli scritti di questa stagione. Si tratta stavolta di un testo perentorio e predicatorio, che porta a sintesi estrema il verbo del CIDOC orientandolo a un bersaglio polemico puntuale e trasversale a un tempo (quel ceto delle professioni prosperante sull'*enclosure* sistematica di tutte le competenze umane non ancora «messe a valore»), senza necessità di riferirsi a fonti e senza il supporto di un impegno corale alle spalle, pari a quello che segna tutti gli altri lavori e ne accompagna il percorso fino ai caratteri a stampa. Ma questa eccezione, e le differenze formali sopra registrate, attengono di fatto alle concrete circostanze assunte via via dalla vicenda del CIDOC; così che non solo l'ispirazione, ma anche l'ambientazione di questo ciclo di opere resta fortemente unitaria, costituendone fattore integrante e identificante.

Sono anche gli anni dei pellegrinaggi a Cuernavaca e della predicazione itinerante di Illich in vari Paesi e continenti: soprattutto del mondo occidentale, naturalmente, ma non senza escursioni a volte prolungate in aree «terze», come sappiamo ad esempio per India, Malesia o Sudan; né senza attenzioni oltrecortina, come, assai precocemente, nella Jugoslavia paterna, o poco più tardi nella «cattolica» Polonia. E per conseguenza, anni di incontri pubblici a presentazione e discussione dei volumi via via tradotti; di seminari d'approfondimento con gruppi di antica o nuova conoscenza; di interventi radiofonici, servizi televisivi, interviste a organi di stampa (man mano più rare, queste), nonché di conferenze eventualmente anche su temi non in agenda. Se ne dà qualche *specimen* in appendice, con cose meno note o addirittura inedite, com'è il caso ad esempio del seminario bolognese del gennaio 1977. Si vedrà in questo documento, e nei suoi immediati paraggi, quale dislivello di linguaggio e prospettive separava Illich dal Paese dei suoi studi superiori, dove pure i suoi libri erano stati pubblicati molto per tempo, da un ottimo editore in ottime traduzioni (qui riprese, con i pochi aggiustamenti resi desiderabili dal mezzo secolo intercorso).

L'ampiezza dei materiali relativi a questo breve ma eccezionale periodo creativo ha richiesto l'articolazione del volume in due tomi, tra loro distinti sul piano sia cronologico che tematico. Il titolo apposto al presente tomo I ne echeggia uno ben noto di un autore ben noto, caro tra l'altro allo stesso Illich, che ne include due classici contributi nella bibliografia *reservata* – di cui si viola qui il circospetto «not for publication»[1] – con cui chiamava alle armi della critica una giovane leva di studiosi (egli stesso avrebbe poi ormeggiato da presso quel titolo nel citato saggio del 1977, ultimo del volume). Ma la ripresa che qui se ne fa ha una motivazione ulteriore: vuole attirare l'attenzione sul carattere «negativo» («proscrittivo», amava precisare Illich) di una proposta teorico-pratica che dalla critica dei molti «nemici» in circolazione ricava metodicamente i propri *caveat* identificanti, senza voler con ciò prefigurare le scelte e gli assetti delle molte possibili «società conviviali».

II. Il CIDOC è generalmente considerato una espressione o espansione della personalità di Illich. Nel 1974, Didier Piveteau F.S.C. ne parlava come di un quarto *ouvrage* di lui, accanto ai tre recentemente apparsi a stampa in Francia.

> Per prima cosa – riferiva – chiunque può seguirvi qualunque corso senza alcun requisito di diplomi o attestati. In secondo luogo, nessuno al mondo può far valere il sapere ivi acquisito. Illich ama e rispetta la cultura a tal punto che la vuole acquisita per sé stessa e non per i vantaggi in cambio di cui la si può spendere, e per questa ragione, da undici anni a questa parte, non ha mai rilasciato un titolo o un attestato anche solo di frequenza. Ciò gli sarebbe del resto impossibile, dato che ogni anno distrugge tutti i registri di presenza. Infine, il CIDOC è un posto dove la distinzione tra insegnanti e «insegnati» può essere abolita. Nessun corso è obbligatorio e chiunque può proporne e organizzarne uno. Essere insegnante non è uno status ma una funzione temporanea che qualcuno adempie per il periodo del corso se, su un punto circoscritto, è in condizione di offrire qualcosa ad altri[2].

Sono notizie mediamente corrette e pertinenti, beninteso, con tutto il pregio della fonte primaria; e altre analoghe se ne trovano nei successivi cinquant'anni di memorialistica[3] o letteratura intorno a Illich, in passi o in capitoli di libro a lui dedicati, spesso ricchi di informazioni e assai ben fatti[4]. Disponiamo così di testimonianze sul CIDOC soprattutto di ex studenti soprattutto nordatlantici, raccolte o utilizzate dagli studiosi sulla base della precomprensione anzidetta; mentre non abbiamo una sola monografia dedicata, cioè nessuna ricostruzione organica della storia interna del Centro, della sua evoluzione in frangenti che sappiamo ben agitati, dei rapporti con la Chiesa locale e con lo Stato ospite, dei principali attori a fianco di Illich e della corona di collaboratori più stretti, delle attività ordinarie e di quelle straordinarie, con le loro proiezioni culturali e geopolitiche, delle infiltrazioni e degli attentati patiti. Non è un ammanco che si possa sanare in questa sede, evidentemente; ma qualche punto si può fissare per offrire una prospettiva da cui meglio inquadrare l'*operari* di Illich in questi anni.

Dal suo sorgere a fine 1963 nel quadro del Center for Intercultural Formation (CIF), il Centro di documentazione interculturale diretto da Valentina Borremans aveva tre obiettivi: raccogliere, conservare e rendere accessibile un'ampia documentazione sia storica (1830-1955) sia corrente (1955-) sul fenomeno religioso in America latina: le sue espressioni tradizionali, di popolo come di potere e, in tempi recenti, anzi contemporanei all'impresa stessa, il suo intrecciarsi al *change* socioeconomico in atto, sul piano della coscienza individuale e collettiva. In secondo luogo, mettere a disposizione di operatori e studiosi materiale ragionato, tale cioè da orientarli e supportarli nelle aree di rispettivo interesse: controversie recenti ovvero fenomeni e processi di lungo periodo sul piano storico-geografico, socio-psicologico, etnografico. Stiamo parlando qui delle prime due serie editoriali progettate e avviate dal Centro, da un lato i «Sondeos», dall'altro i «Dossier». Infine, attraverso questi

strumenti e altri servizi logistici e tecnologici, promuovere l'incontro diretto delle persone interessate alla riflessione su tali temi e testi – interessate, cioè, o direttamente coinvolte nei destini del continente latinoamericano da prospettiva «umanistica», secondo auspicato dal Centro. Ci si riferisce qui ai numerosi meeting convocati dal CIDOC già a partire dal 1964, in parallelo ai due corsi quadrimestrali di formazione linguistica e culturale per aspiranti missionari promossi annualmente dal CIF, e per qualche aspetto a questi ultimi interconnessi. Ancor prima, è opportuno ricordare l'impegno capillare degli anglofoni *CIF Reports* e poi degli ispanofoni *CIDOC Informa* a far circolare per via aerea, con cadenza bimensile, documenti e informazioni difficilmente accessibili su scala continentale o intercontinentale, costruendo in tal modo una rete di interlocutori singoli o istituzionali dell'ordine delle centinaia, che venivano in qualche modo affiliati all'attività del Centro[5].

Se archivi e biblioteca costituivano evidentemente il *core business* del CIDOC, il cardine anche materiale attorno a cui tutto l'altro satellitava; e se il fiore all'occhiello ne erano le pubblicazioni, per quanto di fattura artigianale, tiratura limitata e redazione talvolta provvisoria; è facile constatare come, dapprima nella previsione, e poi col concreto verificarsi di un venir meno dei sovvenzionamenti a qualche titolo ecclesiastici, la sopravvivenza finanziaria dell'impresa fosse sempre più attesa e assicurata dalle attività di tipo corsuale: particolarmente quelle proposte a un'utenza giovanile nordamericana in grande fermento alla fine degli anni Sessanta e, di fatto, assai generosa di credito e di attenzione (oltre che di denaro, dal cambio ben favorevole in loco) nei confronti dell'istituto cuernavacense. Presso il quale continuava a operare tra l'altro l'ormai celebre Scuola di lingua del CIF, o un suo erede diretto; mentre un apposito ICLAS (Institute for Contemporary Latin American Studies) era stato varato a contenitore dell'«offerta formativa». Molto poco sappiamo dell'utenza latinoamericana, che frequentava i corsi soprattutto durante l'estate australe, grosso modo da gennaio a marzo, a condizioni di semigratuità; e anche questo segna un limite delle ricostruzioni attualmente disponibili. A ogni modo, da Heinrich Dauber ed Étienne Verne riceviamo la cifra di «più di sedicimila partecipanti» ai seminari ospitati o promossi dal CIDOC[6]: cifra da distribuirsi verosimilmente lungo il decennio 1966-1975 e tale da darci una rapida idea della pressione esercitata sulla vita interna e sull'immagine del Centro da un simile volume di presenze; e cifra che spiega in definitiva perché sia stato

soprattutto questo tipo di attività, così partecipato e di conseguenza testimoniato, ad attirare l'interesse degli studiosi.

Così, se apriamo ad esempio il *Course-Catalogue* pubblicato dal CIDOC nel febbraio 1969, possiamo farci un'idea delle dimensioni presto assunte dall'impegno in questa direzione. La data non è casuale: nel gennaio appena trascorso, mentre al Centro il vescovo Sergio Méndez Arceo teneva cattedra sui rapporti Stato-Chiesa nel Messico d'età coloniale, Enrique Dussel tracciava un'ipotesi di lettura della storia della Chiesa latinoamericana nei centocinquant'anni dall'indipendenza e Paolo Prodi spiegava come si pubblicano le relative fonti[7], la Curia romana emanava il famoso «interdetto» ai danni del CIDOC, cui Illich reagiva, all'inizio di febbraio, rendendo pubblici i documenti del «processo» istruito a suo carico l'anno precedente dall'ex Sant'Uffizio: una specie di cerino nella polveriera del post-Concilio. Nel *Course-Catalogue* dello stesso febbraio erano listati, per quanto in posizione prudentemente periferica, otto «programmi in cooperazione condotti al CIDOC da altre istituzioni», due delle quali di profilo ecclesiale (cattolico), diverse altre, ma non tutte, di ispirazione comunque religiosa. Poca cosa, sul totale di ottantaquattro corsi offerti, alcuni «istituzionali» e a ciclo continuo (come appunto *El ciclo* con le sue molte propaggini, più altri consimili), la gran parte invece di nuovo conio e convergenti sul tema prescelto per l'estate di quell'anno quale cornice unificante (*Dissidence and creative imagination*: era il 1969, dopotutto): ciò che attesta come l'utenza di riferimento si fosse già non solo ampliata ma anche riorientata[8]. Vi era però tra queste attività «in cooperazione» ad esempio il «Programma estivo del CIF», esteso da giugno ad agosto, cui erano dedicati, anche se non in modo esclusivo, una quindicina di corsi ICLAS che volgevano il tema comune più nettamente in direzione del Primo Mondo e degli Stati Uniti in particolare, impegnando docenti, si presume appositamente sollecitati dal Centro, del peso e richiamo di Joseph Fitzpatrick, Michael Novak, Gerhart Ladner, Harvey Cox, Peter Berger[9]. Non possiamo misurare l'efficacia dell'azione repressiva tentata, poi ritirata, poi reindirizzata ai danni del solo Illich da parte del Vaticano; sappiamo con certezza che problemi ci furono[10], ma possiamo ipotizzare che i danni furono contenuti, o almeno compensati dall'immensa pubblicità ottenuta a basso costo grazie alla controversia. Nel 1970, quando la notorietà di Illich era in rapida ascesa, mentre andava a scadenza il suo

secondo contratto quinquennale con la Fordham University e il CIF entrava in fase di liquidazione, è da credere che la riconversione del CIDOC in direzione diversa fosse ormai completata; e la presenza ai corsi di quell'anno di *lecturers* come Paul Goodman e Herbert Marcuse ne sarebbe un sintomo eloquente.

Un passaggio ulteriore nell'evoluzione del Centro potrebbe individuarsi tra '71 e '72; a partire da questo momento sembra crescere il ruolo di traino direttamente esercitato da Illich sulle attività seminariali del Centro. A settembre '71 era uscito in Nordamerica *Deschooling Society*, i cui singoli capitoli erano stati presentati e discussi dal loro autore nell'ambito assai generale del *Ciclo*, oppure in seminari appositamente centrati sull'istruzione ma condotti da altri, come Everett Reimer e John Holt (analogamente procedevano i seminari sul tema della salute, peraltro). Ora però, mentre il libro riscuoteva l'interesse pubblico che sappiamo, si trattava di procedere oltre, e per gennaio '72 era convocato il «seminario latinoamericano» da cui sarebbe proceduta poi per tutto l'anno l'elaborazione della *Convivialità*. Da quel momento i seminari programmati da Illich e da lui personalmente condotti si fanno più frequenti e regolari, accompagnando la gestazione di ciascuno dei suoi testi più noti fino al 1974; e un clima di maggiore disciplina e concentrazione si insedia nel Centro, attorno a quello che si viene imponendo come il suo progetto identificante (corrispondentemente, tra l'altro, cessano le attestazioni di frequenza a uso dei college nordamericani, in precedenza generosamente rilasciate[11]). La predetta *Bibliografía Límites* consegnata da Illich, nel settembre '72, a quanti volessero unirsi all'impresa (e solo a loro), consegna a noi il codice base di una koinè intellettuale in via di formazione; nel '69 Illich aveva formulato un appello a studiosi sufficientemente giovani e generosi da scegliere di farsi «contro-ricercatori»: questi ora avevano risposto – lo capiamo da un mutamento nel paesaggio prosopografico del Centro – e si trattava di organizzarli e integrarli seriamente al suo lavoro. Anche il trasferimento suo (ma forse non solo suo) a Ocotepec nel 1973 accentuava il passaggio da una dimensione cenacolare, per quanto di massa, a una di tipo laboratoriale, specializzata nell'esperimento in corso; e senza questa tensione collettiva e centripeta assieme, gli scritti qui raccolti non sarebbero ciò che sono.

Il CIDOC è anche il luogo – continuava Didier Piveteau nell'articolo sopra citato – in cui Illich scrive le sue opere con paziente lentezza e con una scrupolosità che molti autori dovrebbero invidiargli. Ogni capitolo viene scritto, ciclostilato, distribuito e criticato dall'insieme dei

partecipanti presenti durante le settimane di elaborazione. Illich ascolta, si difende, giustifica, e finisce col cancellare e proporre una nuova versione. A dispetto del fatto che «lo stile è l'uomo» e che le opere di Illich tradiscono apertamente la sua forte personalità, è tuttavia veritiero dire che pochi strumenti sono altrettanto conviviali di queste pubblicazioni.

«Queste pubblicazioni» sono anzitutto i documenti prodotti alla bisogna dalla *imprenta* del CIDOC, alloggiata nei seminterrati della «Casa Blanca», e poi i volumi messi in circolazione soprattutto come «Cuadernos»: tre di questi, ad esempio, raccontano il farsi dei *Tools for Conviviality* nel corso del 1972, e ognuno di essi ha da distribuire i ringraziamenti del caso. La collana è la più folta e longeva nella produzione editoriale del Centro[12], per sua natura la più adattabile alle diverse esigenze, fossero quelle «istituzionali» della biblioteca, quelle scientifiche delle ricerche in essere, o quelle sussidiarie ai corsi in atto o in progetto. Nel 1971 era stata interrotta la già citata collana dei «Dossier», ciò che, fosse o meno intenzionale da parte degli editori, segnava un qualche distanziamento dall'attualità politico-ecclesiale[13]; mentre lo zoccolo duro dei vecchi «Sondeos» continuava la sua cavalcata fino al 1973, alla vigilia, cioè, della fine della produzione libraria nel suo insieme, che può fissarsi al 1974 (data che segna l'inizio di un ripiegamento più generale delle attività). Questa collana, sui fenomeni religiosi nel continente latinoamericano fatti oggetto di studio specialistico, sembra avere rapporti più allentati con la *vita activa* del CIDOC rispetto ai «Cuadernos», che invece la riflettono più da vicino e in tempo per così dire «reale»; ma questa impressione andrebbe corretta sulla base dei molti corsi su quello stesso dei «Sondeos» o su argomento prossimo che arricchiscono da subito i programmi estivi del Centro, in essi man mano prevalendo e imprimendovi anche una certa curvatura in senso etnografico o anzitempo «di genere». A ogni modo, che questa collana, malgrado la disattenzione degli storici, fosse in realtà la punta di diamante delle edizioni è deciso dal fatto che di essa si accorse e fornì una rassegna un patriarca di quel genere di studi quale Roger Bastide, che colse la portata interculturale della collezione e sottolineò la sua rilevanza nella prospettiva della (ri-)evangelizzazione[14].

Il caso è serio, se si considera che nel 1970, cioè a bocce ormai ferme sul fronte ecclesiale, il CIDOC avviò una collana di «Fuentes para la historia de la Iglesia en América Latina», che nel giro di tre anni pubblicò una trentina di volumi recanti i documenti sinodali originali di alcune diocesi in alcuni momenti delle rispettive storie coloniali e postcoloniali: nel complesso solo

un frammento dell'intero geo-storico implicato, che a quell'intero tuttavia alludeva come all'universo da esplorare, ricostruire, interpretare con sguardo teologico[15]. Ci si potrebbe spingere fino a ipotizzare in questa iniziativa, in combinazione con i «Sondeos», una strategia di avvicinamento a una teologia «contestuale», consapevole della storia istituzionale così come della *religion de folk*, affrancata dagli orizzonti ideologici imposti dalla civiltà industriale e in tal senso parallela, se non alternativa, alla nascente teologia della liberazione. Per certo vi si esprimeva una vocazione precipua della Biblioteca e degli Archivi CIDOC, per rapporto ai loro omologhi nel continente e altrove, e di essi distintiva anche rispetto a quel modello bolognese di cui Illich discuteva con Giuseppe Dossetti all'apertura della seconda sessione del Concilio, per poi costituire il suo Centro di documentazione subito al rientro da Roma[16]. Si tratta cioè di una predilezione per la pietà popolare, che aveva una premessa lontana in Illich (talvolta da lui riferita alla giovanile esperienza italiana[17]) e avrebbe avuto una proiezione ulteriore alla migrazione della Biblioteca parte verso il Colegio de México, parte alla dimora di Ocotepec. Ciò che residua della vicenda CIDOC non è soltanto la fortuna degli scritti di Illich a essa riconducibili; è anche l'impegno di Valentina Borremans nella ricerca e riproduzione di testimonianze spesso minori e minime della religiosità popolare *a lo largo* del Centro- e Sudamerica, poi confluite nella *Colección CIDOC* ora distribuita da Brill[18]: una interpretazione autentica, verrebbe da dirla, dell'esperienza del Centro nel suo insieme, e lo sfondo necessario a ciò che Illich stesso, di lì a pochi anni, avrebbe illustrato come la dimensione «vernacolare», o dissepolto come la costellazione del *Gender*.

III. Il registro «religioso» è anche il primo problema che si impone, oggi almeno, alla considerazione critica di questi scritti di Illich, e dell'«illichismo» susseguente; e non solo per la contiguità ad altri suoi testi orbitanti attorno al sacerdozio attivo o, in subordine, per l'intervenuta rinuncia a parlare pubblicamente di temi «sensibili» sul piano ecclesiale, in obbedienza ai desiderata di Paolo VI. Invero, come si è visto a suo luogo, *Celebration of Awareness* aveva già realizzato una transizione ben temperata ad altre tonalità, in particolare quella educativa, e *Deschooling Society* la portava a compimento senza bisogno di mimetizzare la polemica di fondo contro la «falsa religione della scuola». All'altra estremità della parabola, nel '77, di fronte agli amici bolognesi dei tempi del Concilio e poi

del «processo» all'ex Sant'Uffizio, Illich presentava esplicitamente il proprio lavoro del decennio trascorso come condotto «con la mente di un sociologo religioso, o di un ecclesiologo», sottolineando anzi l'utilità di «analizzare il sistema industriale con la mente dell'ecclesiologo, e la Chiesa con la mente del sociologo totalmente ateo»[19]: un buon esercizio di interculturalità, come si vede, dal quale i soggetti interessati potevano ricavare il trauma fecondo di guardarsi nello specchio dell'altro da sé, misurando la distanza dalle forme consuete di autorappresentazione. Nello stesso torno di tempo Illich scriveva a un ex compagno di studi, ora rettore del Collegio Capranica della comune giovinezza, anticipandogli l'invio di *Nemesi medica*:

> Ve[d]rai che di nuovo h[o] cercato di mettere sotto analisi que[s]tioni di fede del nostro tempo in linguaggio radicalmente secolare.
> Come sai, mi sono astenuto strettamente di parlare seriamente su temi di fede sin dal 1968, quando il papa ha detto a un amico co[m]une che faccio un male gravissimo quando lo faccio[20].

Sorvolando ora sul fatto che «temi di fede» e fenomeni da «sociologia religiosa» sono cose diverse dette in contesti diversi, non si può dubitare del fatto che Illich abbia inteso mettere a giorno dei suoi metodi e propositi il proprio entourage, o quanto meno quella parte di esso che, per motivi storici e biografici, gli era più intima. Ciò non significa affatto che proprio questi fossero i destinatari privilegiati, né che tali fossero, così descritti, i suoi mezzi e fini fondamentali in quel momento: proiettato acriticamente su questi anni Settanta, l'«apofatismo» rivendicato un ventennio più tardi, peraltro all'atto di dismetterlo, e pure clamorosamente[21], potrebbe dar luogo a un anacronismo ingenuo, con una prevaricazione del momento interpretativo generale su quello conoscitivo particolare ben poco opportuna in chiave storica. Solo ci è offerto da queste sue testimonianze, in modo esplicito e consapevole, un elemento di continuità col passato, che anche consente di verificare le discontinuità occorse, e la loro «dialettica» naturalmente.

Procedendo con ordine: anzitutto, Illich ha senz'altro rispettato l'impegno moralmente assunto nei confronti della Chiesa gerarchica di non «parlare seriamente su temi di fede», dove l'avverbio varrà: (non parlarne) «in linguaggio e contesto ecclesiali»; e anche, eventualmente (non parlarne) «altrimenti che in stile interculturale, con l'ironia relativizzante a esso connaturata». Di più, si può dire che egli abbia in generale evitato di

riferirsi al cristianesimo, nelle sue analisi delle istituzioni contemporanee, salvo che per esigenze di ordine storico, e anche qui assai discretamente; e scegliendo semmai di arretrare su un terreno di religionistica a lui congeniale, qui con spiccata preferenza per la mitologia classica: Tantalo e Prometeo, Hybris e Nemesis, Sisifo, Pandora e così via compaiono negli scritti di questo periodo come figure di un immaginario universale, immediatamente espressive perciò, e necessariamente persuasive anche quando applicate alla critica di fenomeni di stretta attualità. Per parte loro, categorie e procedure della «sociologia religiosa», e specificamente dell'«ecclesiologia», vengono utilizzate per identificare quelle istituzioni umane che appaiono plasmate da uno specifico rituale, inteso questo come la produzione o l'attualizzazione di un mito fondativo. È dubbio che l'ecclesiologia così intesa esaurisca il sapere sulla Chiesa di Cristo, almeno «agli occhi delle comunità cristiane», come Illich lo distingue altrove[22]; ma qui il suo intento è un altro, ed è chiarire il deficit di consapevolezza critica di sé, cioè di laicità, da parte di istituzioni che laiche si pretendono, mentre vanno ripetendo funzioni elementari dell'*Homo religiosus*. Per sua natura *demitizzante* è quella «teologia della secolarizzazione» da cui muove la critica illichiana delle istituzioni, e dal cui punto di vista le «questioni di fede» della lettera a monsignor Gualdrini sono cosa di qualità diversa e perfino opposta a qualsiasi dimensione «mitico-religiosa».

Che vi sia attiguità tra la denuncia della «burocrazia ecclesiastica» e la critica frontale alle istituzioni della società industriale, in Illich, è di per sé evidente. Che la seconda, poi, sia una funzione della prima, ne sia cioè la prosecuzione o l'ampliamento sotto il velame dell'allegoria, in regime di autocensura, sarebbe del tutto gratuito pensarlo, e soprattutto fuorviante. Come anticipato, l'obiettivo polemico di questi scritti, considerati unitariamente, è uno solo, ed è il tradimento del programma illuminista di «uscita dallo stato di minorità» perpetrato da quello stesso processo di secolarizzazione che doveva invece realizzarlo; la fallita emancipazione dell'individuo e della vita umana associata, con una evoluzione in senso addirittura contrario, rispetto alle proprie premesse, imboccata dalla modernità. Ciò che nella Chiesa cattolica è in definitiva incrostazione di epoche andate, «canali vuoti della rivelazione» sacralizzati malgrado e contro i «segni dei tempi», nelle istituzioni secolari dell'era industriale si è fatto invece obiettivo programmatico, razionalmente pianificato (ma non per ciò stesso cosciente) di manipolazione dell'essere umano per il suo bene

presunto (cioè, stabilito dai manipolatori stessi). Metterne a nudo l'*utopia* e gli esiti inevitabilmente controintenzionali, *hybris* e *nemesis* appunto; demistificare i rituali che, occultandola, costantemente riattivano la necessità di un nesso a tal punto paradossale; revocare in questione il mito fondativo – tutto questo compone il programma neoilluminista di «invertire le istituzioni» bandito da Illich; e giustifica il suo impegno ad argomentare «in linguaggio radicalmente secolare», nell'intento (o forse illusione) di risultare in tal modo più universalmente efficace.

Val la pena di precisare, di passaggio, che l'analogia tra istituzioni ecclesiastiche e istituzioni secolari, oggetto di una critica potenzialmente ancipite, non diventa mai, in questi scritti, qualcosa di più o di diverso, come sarebbe ad esempio la postulazione di un rapporto causale tra le prime e le seconde. Certo vi è successione nel tempo, e anche prossimità, competizione, sovrapposizione; vi è la replica di uno stesso modello, dalle une alle altre, che appunto la dissacrazione del «religioso» facilmente scova o denuncia nelle une come nelle altre. Ma tale critica non muove mai dal sospetto che un'unica corruzione del messaggio evangelico abbracci la storia d'Occidente, avanzando per intensificazione da un'epoca all'altra e trasmettendosi, per ammaestramento diretto, da un soggetto (la Chiesa) a un altro (il secolo): è il mito di Prometeo, non il vangelo di Gesù, la cifra secondo cui quella vicenda millenaria viene delineata e poi messa in discussione. Quello che è l'esito ultimo e lancinante della meditazione illichiana, nemmeno questo si lascia proiettare all'indietro senza conseguenze potenzialmente fuorvianti. E non perché il sospetto sopra ventilato non possa aver attraversato anzitempo la mente di chi più tardi lo avrebbe formulato come conclusione tremante, al limite del blasfemo, del proprio itinerario di fede; ma perché un altro pensiero, questo dominante, gli avrebbe sbarrato la strada. La tonalità intellettuale ed emotiva del periodo, e certo non solo al CIDOC di Cuernavaca, è quella di chi avverta di trovarsi in un *kairos* della storia umana, una congiunzione di sommo pericolo e somma salvezza ove tutto ritorna possibile, anzi necessario: anche arrestare il corso fatale del «progresso», rovesciare rapporti di potere immemoriali, riscrivere la grammatica delle relazioni umane. *Otra modernidad es posible*, com'è stato efficacemente sintetizzato[23]: è certamente questa l'insegna dell'esperimento tentato al CIDOC, e il compendio esatto dell'atteggiamento di Illich di fronte alla storia passata e presente.

Questa qualità «apocalittica» dei tempi, opportunamente richiamata da David Cayley[24], è avvertibile negli scritti di Illich del periodo in forza di una struttura in essi profonda e ricorrente. Ovunque troviamo all'opera una dicotomia fondamentale, l'imporsi di una opzione radicale tra due possibilità opposte: *dir di sì* al cambiamento necessario, e rivoluzionario, ovvero opporsi a esso, nell'illusione di poter – «riformando», «razionalizzando», rendendo «sostenibile» – proseguire sulla falsariga dello «sviluppo» per come lo conosciamo. Una dialettica analoga, ma in quel caso a fronte di un *change* in atto, travolgente quanto il processo di modernizzazione stesso nel suo inesorabile diffondersi, avevamo incontrato già negli scritti dei tardi anni Sessanta; oltre un certo discrimine, che simbolicamente (ma non materialmente) potremmo indicare nel documento del Club di Roma sui *Limits to Growth*, oggetto della decisione non è più un cambiamento in corso da tempo, ma un cambiamento all'orizzonte, inevitabile anch'esso però, che si tratta di anticipare nel pensiero e nell'azione, affrettando «la crisi, cioè la scelta», come Illich ripetutamente si esprime. È chiaro qui il passaggio da una dimensione prevalentemente etico-esistenziale a una eminentemente sociale e politica; ma il paradigma alla radice di entrambe resta l'*act of dying* dell'escatologia giovanile[25], inteso come l'occorrenza suprema di quell'apertura (rivelata, e perciò anche liberamente ricusata) al totalmente Altro da sé, o ad altri (il «prossimo» della parabola), o ad altro dal già noto e pianificato (la «sorpresa»), che costituisce la comprensione di fondo (talvolta qualificata come «biblica»[26]) dell'esistenza in Illich. L'esercizio di tale apertura lungo il corso della vita, a preparazione del momento che lo ricapitola e fissa per l'eternità, sta al fondo della cristiana filosofia *della crisi* caratteristica della sua predicazione. Se un tratto unitario soggiacente alla sua esperienza (anche) di pensiero è mai da reperire, è in questa zona che andrà ricercato; ed è comunque su questa frequenza che è dato captare il «pedale» cristiano al basso della orchestrazione teorica di questi anni Settanta.

Il *prete* Illich avrebbe ben potuto «parlare seriamente» di simili «questioni di fede»; ma è dubbio che avrebbe parlato «seriamente» di qualcos'*altro*, se *queste* erano «questioni di fede *del nostro tempo*». Un altro tempo, con una diversa agenda e altre priorità, semplicemente *non* c'è; e se il tempo del credente è sempre tempo finale, all'orlo di sé stesso, ciò non si verifica in una dimensione separata, ma nell'unica che ci è concessa: perché l'incarnazione non è relativa ma assoluta. La fede che

dall'incarnazione procede si testimonia e vive solo in questo rapporto al suo tempo, ed è l'intensità di tale rapporto, o consapevolezza, a esporlo alla «crisi, cioè la scelta». In questa luce, senza bisogno di apofatismi o d'altro, sono, questi scritti, una testimonianza di fede.

IV. La civiltà della produzione e dei consumi di massa ha avuto molti critici, molti dei quali si possono annoverare, se non tra le fonti, almeno tra i riferimenti di Illich secondo la citata Bibliografia. Ma si può proporre che in nessun altro autore si trovi altrettanto enfatizzata questa specifica prospettiva critica: la difesa dell'autonoma capacità del singolo essere umano di bastare a sé stesso e di dar forma al proprio ambiente. Lewis Mumford aveva evidenziato la sproporzione distruttiva raggiunta dalla «megamacchina» rispetto alle tradizionali prestazioni umane, e Günther Anders ne aveva diagnosticato le conseguenze annichilenti sotto forma di complesso della «vergogna prometeica»; Herbert Marcuse aveva denunciato il totalitarismo di un sistema economico-tecnologico capace di integrare a sé ogni possibile opposizione, eliminando ogni prospettiva di trascendimento dell'esistente e con essa l'esercizio di una serie di facoltà costitutivamente umane; Hannah Arendt, da tutt'altra prospettiva, aveva confermato questa diagnosi, registrando come l'avvento di una società di lavoratori-e-consumatori comportasse la riduzione dell'umano al suo ciclo biologico, e l'ostracismo per ogni forma di agire mirato alla libertà, unicamente umana, dalle necessità naturali. Ma solo in Illich si trova la messa in discussione del dogma per cui «servi meccanici» si addicono all'uomo per sollevarlo da fatiche secolari non degne di lui, e la rivendicazione delle competenze fisiologiche del corpo umano come base delle virtù morali e sociali. Ciò che principalmente egli critica della civiltà industriale è lo stravolgimento della vocazione umana all'*attività*, e la passivizzazione coatta sia del lavoro, per via di standardizzazione meccanica o burocratica, sia del consumo di beni e di servizi, progettati appositamente per tacitare, assieme ai «bisogni», le tradizionali capacità di provvedervi in autonomia; sia, infine, della vita sociale che da tutto ciò procede. Certo vi è Erich Fromm, di fianco e alle spalle: la sua *Revolution of Hope* (1968) anticipa, in questo senso, il quadro categoriale di base della *Convivialità*, così come lo ricapitolerà, poco oltre, il *To Have or To Be?* del '76: anche se è più logico pensare a una sintonia di fondo che non a un qualche rapporto di dipendenza. In ogni caso, ben difficilmente si

troverebbe in Fromm qualcosa di più di una nobile sublimazione di quell'essere umano che, in Illich, è in grado e ha l'esigenza di lavorare, faticare, spendere le proprie forze, muoversi sui propri piedi, maneggiare con le proprie abilità, modificare con l'azione diretta piegandosi su un suolo o erigendosi un riparo; e di fare e produrre, ingegnarsi e imparare, affrontare pericolo, sopportare dolore, prendersi cura di sé e di altri, fiorire e invecchiare, ammalarsi e guarire, soffrire e morire – soprattutto morire. E tutto ciò intransitivamente, ossia senza che una «forma passiva» di queste operazioni, agite da terzi e subite dal soggetto, sia concepibile se non come alienazione e aberrazione: abrogazione, cioè, delle basi stesse di qualsiasi dimensione *etica*. Questo, che è l'irricevibile del pensiero di Illich, oggi ancor più che mezzo secolo fa, solleva nel lettore una domanda che vorrebbe esprimersi in termini di antropologia filosofica, anzi di antropologia soprannaturale; si dovranno *fingere hypotheses* in proposito, nell'assenza di affermazioni esplicite di Illich stesso, che da simili regimi discorsivi si tiene a distanza. «Mi duole che egli trascuri di dare alle sue analisi un fondamento antropologico» lamenta Jean-Marie Domenach; e: «lo trovo debole quando fa riferimento a una "natura" che non definisce mai e che, per quanto concerne l'uomo, implica un oltrepassamento dei limiti» aggiunge senz'altro[27]. Si registri dunque anche la cosmologia tra le premesse che Illich lascerebbe inesplicite; ma si riconosca che il confronto col limite è costitutivo della sua immagine dell'uomo, la cui esistenza è una sfida permanente a «far fronte», resistere e reagire nel corpo a corpo con sé e l'altro da sé, come in una «edificante danza dei morti» fino al compimento necessario[28]; e che si sfigura, se surrogato in questi compiti o di essi privato.

Agisce forse qui «la sua convinzione che l'uomo è solo», come riferisce di passaggio Piveteau, «e che non è buon segno non disturbare, non mettere la società in condizione di rifiutarti». Potrebbe trattarsi, come suggerisce lo stesso autore nello stesso passo, delle convinzioni di un uomo che «la nascita e la precoce esperienza di esclusione hanno predestinato a uno status di fuorilegge» (interpretazione, o eco di un'autointerpretazione?); e sulla stessa linea, potrebbero evocarsi il decennio di apolidia, gli anni di semiclandestinità, l'esilio dalla patria dalmata, indietro fino al mito del bisnonno materno Louis Ortlieb, ebreo tedesco di cittadinanza americana in epoca di corsa all'oro, pioniere nella terra che sarebbe stata poi per Ivan quella di adozione. O la familiarità con l'esperienza di altri migranti, come

le *displaced persons* del dopoguerra, con cui era giunto a New York nel 1951, o i portoricani incontrati a Washington Heights, qualcuno di loro per aver magari accettato, sulla strada verso casa, l'offerta di un lavoro in continente senza modo di avvertire la moglie; o le folle di inurbamento recente nelle *poblaciones*, prive di quasi tutto e nondimeno capaci di miracoli politico-urbanistici come Ciudad Nezahualcóyotl, al margine della capitale messicana. Certo, è l'immagine di una umanità prevalentemente maschile, questa sua; non necessariamente virilistica alla maniera di Paul Goodman, sì, però per così dire celibataria: in una cornice di piena disponibilità a sé della propria vita e della propria morte, e di volontaria *epoché* dei più comuni vincoli interumani che poteva fargli confessare vent'anni più tardi: «se avessi avuto un figlio della mia stessa carne[,] avrei dovuto unirmi alla danza della pioggia»[29]. Ciò non autorizza senz'altro a dire, col giovane Wolfgang Sachs da poco sbarcato a Cuernavaca, che l'*Illich's paradigm* altri non era che il Robinson Crusoe dell'età eroica della borghesia, «l'individuo autosufficiente che usa il mondo per il perseguimento dei suoi scopi» e che adesso si ribella alla società da lui stesso promossa[30]. Si può considerare incisiva, nel suo insieme, la critica di Sachs, e fors'anche incidente sul prosieguo della riflessione di Illich; non si ammetterà che fosse lo spirito di appropriazione e manipolazione ciò che quest'ultimo voleva proteggere dell'essere umano, sì anzitutto quella non-dipendenza e autoappartenenza che gli ineriscono in quanto essere *personale*[31]. Se non ci si deve accontentare di premesse biografiche o di una generica matrice vitalista, è in questo punto che occorrerebbe scavare.

A ogni modo, non è attraverso Boezio o san Tommaso che egli formalizza queste sue opzioni di fondo, né attraverso Romano Guardini o Jacques Maritain: è piuttosto nell'orizzonte della «cibernetica di secondo ordine» di Heinz von Foerster e altri studiosi (tutti regolarmente accusati e chiosati nella predetta Bibliografia) che sceglie di muoversi; ne dirà esplicitamente un quarto di secolo più tardi, introducendo una riedizione tedesca della *Convivialità*[32]. L'autonomia della persona è da lui ritrascritta nei termini biologico-cibernetici di una «macchina autopoietica» che «specifica e produce continuamente la propria organizzazione mediante la produzione dei propri componenti, sotto condizione di continua perturbazione e compensazione di queste perturbazioni». Si tratterebbe di «un sistema omeostatico in cui la variabile che si mantiene costante [o

“entro un limitato spettro di valori”] è la propria organizzazione»; quest’ultima, cui ogni interno processo è subordinato, e che non è subordinata o finalizzata a nient’altro, è esattamente quanto garantisce al sistema l’autonomia, l’unità e l’identità individuale. «Se un tale sistema è autopoietico nello spazio fisico, è un sistema vivente»: la sua ontogenesi («la manifestazione del divenire di un sistema che in ogni istante è la totalità della sua unità») è tutto ciò che è osservabile a livello di fenomenologia biologica; quest’ultima, perciò, «non può essere utilizzata per giustificare la “prescindibilità” degli individui a beneficio della specie, società, umanità, col pretesto che il loro ruolo è quello [filogenetico] di perpetuarle nel tempo». Naturalmente sono pensabili sistemi complessi, di dominio più ampio, tali da ricomprendere macchine viventi e qualcos’altro – il loro ambiente, ad esempio – o composti di esse soltanto. Se la società dovesse diventare, in questo senso, un sistema autopoietico, i suoi membri non smetterebbero di essere unità a loro volta autopoietiche, ma, come subordinate all’autopoiesi dell’unità superiore, ben difficilmente potrebbero interferire con la sua dinamica. Vero è che si potrebbe però «immaginare una società costruita intenzionalmente dai suoi componenti come un sistema allopoietico [ossia produttore di qualcos’altro che non sé stesso, o la propria organizzazione] che nega attivamente qualsiasi sistematica scala gerarchica e concepita per soddisfare i loro bisogni materiali, intellettuali ed estetici, fornendo loro un ambiente interessante nel quale esistere come sistemi dinamici e mutevoli»[33]. Non sono parole di Illich, né parole sufficienti, né sufficientemente chiare; ma il lettore della *Convivialità* sa perché è opportuno citarle, e potrà ad esempio sovvenirsene in relazione al noto attacco del suo capitolo terzo: «L’equilibrio umano è un equilibrio aperto, suscettibile di modificarsi entro parametri flessibili e tuttavia finiti». Senza dire che sono parole tratte da un volume pubblicato nel 1972, un anno prima della comparsa dei *Tools for Conviviality* e un anno dopo il seminario che ne aveva visto gli autori riunirsi con Illich al CIDOC[34]: Illich li accredita esplicitamente, nella citata Bibliografia, di avergli ispirato «l’idea di descrivere “l’equilibrio della vita” come un’omeostasi a sei dimensioni». Quanto a von Foerster, i riconoscimenti reciproci certo non difettano, e nella stessa Bibliografia Illich include vari titoli di quest’altro studioso viennese ora espatriato, tra cui la *Molecular Ethology* («Ma lo sa che cos’ha fatto?… Lei ha distrutto Skinner!» ne disse accogliendo l’autore a Cuernavaca, con riferimento al comune avversario behaviorista[35]) e la

Perception of Future, ivi segnalata come *key paper*. In effetti, la lettura di questo testo del marzo 1971 è piuttosto sorprendente, se esso attacca dalla denuncia di una «epidemia» di «corruzione del linguaggio», per la quale «è divenuta cosa di tutti i giorni che il processo venga confuso con la sostanza […] e la qualità con la quantità»[36]: semplicemente, l'inizio di *Deschooling Society*[37]. E se esso procede poi stigmatizzando «il nostro sistema educativo» in quanto votato alla «banalizzazione» di quella «macchina non banale» che è lo studente in ingresso, così da renderlo «completamente prevedibile, e quindi [tale che possa essere ammesso] nella società»[38]. Anche più sorprendente è la chiusa, che ricapitola la leggenda del Grande Inquisitore e sembra attribuire a Illich stesso i tratti dello «straniero» silenzioso, secondo un *pattern* divulgato due anni prima da Francine du Plessix Gray[39].

Si potrebbero moltiplicare i riscontri[40], anche sulla base di successive palinodie dello stesso Illich, a cominciare dal discorso per un anniversario di *Nemesi medica*[41]. Ma se vogliamo intendere il senso di questa provvisoria alleanza, senza delegarlo alla nota competenza e curiosità di Illich nel campo delle scienze naturali e della tecnologia, o alla necessità sua di esprimersi in «linguaggio radicalmente secolare», dobbiamo sostare un momento sul progetto scientifico di von Foerster, quel «secondo ordine» della cibernetica («la scienza del controllo e della comunicazione», secondo la definizione datane dal suo fondatore Norbert Wiener) che intendeva mettere sotto controllo i controllori, cioè integrare a quella dei sistemi osservati anche la considerazione dei *sistemi osservanti*, metodicamente distinti dai primi e a essi poi ricongiunti a un diverso livello sistemico – quello dell'interazione osservabile tra le procedure scientifiche stesse e il loro oggetto di studio[42]. Il «costruttivismo» di von Foerster poteva apparire a Illich uno sviluppo pertinente, anzi «radicale», della sociologia della conoscenza di Peter Berger e Thomas Luckmann[43] – e del suo effetto liberatorio: tanto dalla necessità di preservare regole invalse e istituzioni vigenti, ricevute come «naturali» o quasi, quanto dal loro retroterra mitico, si trattasse di «oggettività scientifica», di realismo metafisico, «legge di natura» o altro, utilizzato al di fuori del relativo ambito di pertinenza. Ciò permetteva per un verso di isolare (concettualmente) il «fenomeno» dalle sue «descrizioni», e, ad esempio, di non esser tenuti a esibire alcun «fondamento antropologico»; per altro verso, di tematizzare tali descrizioni

stesse, mostrandone l'inestricabile compromissione coi relativi «fenomeni»; di problematizzarle per questa via, e in tal modo predisporle al possibile «cambiamento»[44]. Un passaggio della *Convivialità* come il seguente:

> [Certe] scale naturali possono essere identificate, senza con ciò pretendere di poter dire qualcosa circa la natura dell'uomo o della società. Esse definiscono in termini negativi e proscrittivi lo spazio all'interno del quale il fenomeno umano può essere osservato: ma non contribuiscono affatto a stabilire di quale natura tale fenomeno sia, non più di quanto formulino prescrizioni. In questo senso, si può parlare dell'*omeostasi* dell'uomo nel suo ambiente […] e definire la politica come il processo attraverso il quale gli uomini assumono la responsabilità di questa omeostasi[45]

è un passaggio che si può intendere soltanto sulla base di queste premesse. Oppure:

> Il mondo non è portatore di nessun messaggio, di nessuna informazione. Il mondo è quello che è. Ogni messaggio concernente il mondo è prodotto da un organismo vivente che agisce su di esso. Quando si parla di informazioni accumulate al di fuori del corpo umano si cade in una trappola semantica. I libri e i calcolatori fanno parte del mondo: forniscono dati quando c'è un occhio che li legga. Confondendo il *medium* con il messaggio, l'informazione col veicolo di potenziale informazione, i dati per una potenziale decisione con la decisione stessa, noi releghiamo disinvoltamente il problema del sapere e della conoscenza nel punto cieco della nostra visione intellettuale[46]

– questo passo ha certamente alle spalle von Foerster[47], così come, alle spalle di questi, il suo «Onkel Ludwig» Wittgenstein. Tutto ciò meriterebbe di essere ulteriormente indagato, alla luce dell'assetto di fondo (demitologizzante, come si è visto) della ricerca di Illich, polarizzata tra indagine scientifica in condizioni di radicale «pulizia del linguaggio» da un lato, esperienza «mistica» dall'altro, reciprocamente non comunicanti ma non ininfluenti[48]. Qui basterà aggiungere ancora solo che l'autore dei *Learning Webs*, il capitolo più famoso di *Deschooling Society*, godeva di molto credito presso gli studiosi del Biological Computer Laboratory di Urbana, Illinois.

> L'idea di Illich di un'istruzione trasformata e di un apprendimento trasformativo riassumeva, almeno implicitamente, i principi fondamentali della cibernetica, in cui le reti sostituiscono le gerarchie, l'interazione soppianta il controllo centralizzato, l'iniziativa dei discenti è bilanciata da docenti competenti, si utilizza tra pari la complementarità delle rispettive conoscenze e il sapere emerge da fonti differenziate e distribuite[49].

È infatti in questo clima ipermodernista e libertario, all'origine di un'epopea nel complesso ingloriosa, che assume figura, primamente, l'«utopia» conviviale.

Naturalmente, si pone il problema di come un «sistema vivente» chiuso – pena la disgregazione della sua unità e identità – possa, in un linguaggio «radicalmente secolare», accordarsi con quella «apertura» anche «catastrofica» che Illich, su un diverso registro discorsivo, attribuisce all'essere umano come sua possibilità superiore e suprema. In parte si tratta di un problema solo apparente: gli autori sopra sfiorati sanno che le «perturbazioni» che il sistema autopoietico è continuamente chiamato a «compensare» sono generalmente di provenienza esterna al sistema stesso; ma sanno anche che questo nesso, con le relative interpretazioni, ad esempio in termini di «adattività», «selettività» ecc., pertiene a un dominio diverso: quello che sarà un diverso osservatore a definire, ad esempio come sistema complesso organismo-ambiente. Saranno in questo caso all'opera appositi costrutti disciplinari, di biologia evolutiva, di psicologia, sociologia ecc., le cui descrizioni continueranno a rimanere estranee al sistema vivente in quanto chiuso, benché possano agire come sue perturbazioni interferendo col suo comportamento osservabile nel nuovo dominio. Si tratterà pertanto, senza dimenticare queste premesse, di allargare l'inquadratura, onde osservare l'interazione tra interno ed esterno e le sue dinamiche. Nella *Molecular Ethology* citata, von Foerster si provava in «una ricerca di meccanismi interni agli organismi viventi che li mettono in grado di trasformare il loro ambiente in una macchina banale, piuttosto che una ricerca di meccanismi all'interno dell'ambiente che trasformino gli organismi in macchine banali», secondo la sintesi datane da Illich. Nel febbraio '70 Illich stesso aveva formulato il problema soggiacente in termini vagamente paradossali, parlando di «una rivoluzione nelle teste dei singoli […] pensabile solo come un processo sociale»[50].

Su questo terreno di psicologia sociale, egli poteva contare naturalmente sul sodalizio con Fromm[51], la cui caratteriologia aveva da sempre una proiezione collettiva e una scoperta ambizione etico-politica; mentre un collaboratore di Fromm quale Michael Maccoby, tra l'altro integrato per un certo periodo nello staff del CIDOC, ne andava verificando sul campo le indicazioni, con le sue indagini sul «carattere sociale» nel *management* di aziende dell'*high tech* o in realtà locali messicane. Illich, che pure esclude questa problematica dallo spettro di questioni direttamente affrontate nella *Convivialità*, è però consapevole della portata dei relativi temi; sa, ad esempio, che «non c'è via di mezzo tra l'incoscienza e il risveglio», e che quest'ultimo «avviene di colpo»[52]: esso è come una illuminazione subitanea

e irreversibile, che d'un tratto modifica la percezione dell'intero; che esso presuppone un contesto propizio, e che può assumere rapidamente dimensione collettiva («la transizione alla convivialità […] può iniziare all'improvviso»[53]) magari per effetto di un qualsiasi «venerdì nero» a «perturbazione». Per approssimare ciò che egli non tratta e tuttavia sottintende, può essere utile convocare, da un'area non lontana della stessa psicologia «umanistica», non tanto l'opera più significativa di Paul Goodman (che Illich non cita mai: trattasi della parte teorica di *Gestalt Therapy*, 1951), quanto piuttosto il suo autore stesso, nei rapporti non frequenti e però intensi con l'autore nostro, che lo cita come il revisore più severo di *Deschooling Society* in gestazione e gli attribuisce addirittura l'ispirazione all'origine di *Nemesi medica*. Poiché d'altra parte di tali rapporti sappiamo ben poco, quanto possiamo proporre in questa sede almeno a titolo di «sistema di riferimento» non può affidarsi che alla citata prestazione teorica di Goodman, e ai molti temi condivisi e discussi tra i due uomini che possono averla distillata a Illich. Troviamo individuato in quel testo[54] come oggetto della psicologia appunto il «campo organismo/ambiente» (inteso questo secondo come intrinsecamente socioculturale), e in esso specificamente il modo di operare di quel «confine di contatto» in cui si produce l'*esperienza*, ossia l'incontro con la *novità*; vi vediamo enfatizzata la messa a fuoco progressiva di tale novità, di contro allo «sfondo» del già noto e metabolizzato, con l'attivazione e intensificazione di tutte le facoltà, così da dare «figura» (*Gestalt*) all'emergenza *attuale* (o anche, potremmo dire, prenderne intera «consapevolezza» intellettuale e senso-motoria); vi troviamo evidenziato, infine, l'«adattamento creativo» che ne risulta, grazie a cui l'organismo assimila l'altro da sé, cioè «cambia» e «si accresce», modificando e in tal modo conservando gli equilibri della sua «autoregolazione». Che il dinamismo di tale autoregolazione debba soffrire le minori limitazioni sociali possibili è quanto Goodman afferma, e quanto traumatizzò Illich al suo primo «contatto» con lui e col suo radicale antiproibizionismo in materia di stupefacenti. Di fatto, da un simile punto di vista, limiti e «disturbi» dell'autoregolazione provengono in genere da una pressione eccessiva da uno o da entrambi i lati del «confine di contatto», allo scopo di prevenire tutte le emergenze, evitare il rischio di un confronto con l'ignoto e trattenere nella routine di uno «sfondo» ormai privo di interesse: determinando con ciò stesso una vitalità attenuata, un mancato

accrescimento, un'impossibilità a modificare, con sé stessi, l'ambiente tutto, e creare «realtà». Così come troviamo echeggiato, in questi costrutti, il ruolo opprimente delle «istituzioni» di qualsiasi tipo, materiale o mentale che sia, denunciato da Illich per il suo portato passivizzante («banalizzante»), altrettanto vi sembra adombrata quella ritmica sequenza di *atti* in cui consiste per lui l'esistenza[55], e prefigurata la disposizione a un'apertura vitale verso altro, che include quella sorta di *metanoia* con cui l'individuo passa a rivendicare piena sovranità sulla propria «autoregolazione». Sempre si tratterà, come fu il caso di Goodman secondo Illich, e sarà il caso di Illich stesso, di un *Einzelgang*, una marcia solitaria, e tuttavia «socialmente responsabile»[56], la cui incidenza sui destini collettivi resta impredicibile – ma proprio perciò, vettrice di speranza.

Invero, *La convivialità* tentava di stabilire criteri e procedure che rendessero socialmente possibile e desiderabile l'esercizio dell'autonomia personale, cioè della libertà – intesa questa in senso forte come libertà di *fare*, non semplicemente di *scegliere* tra *fatti* programmati da altri. Ciò che è caratteristico del tentativo di Illich, e più originale dal punto di vista sociologico, è l'introduzione nel «campo organismo-ambiente» di un fattore *strumenti* quale «confine di contatto», o dicasi organo dell'interazione cognitiva e sensomotoria tra l'uomo e il suo habitat naturale-sociale; ma organo o confine non meramente funzionali, bensì dotati di spessore in proprio e capaci di influire sull'intero con l'esercizio di una relativa autonomia, e financo preponderanza[57]. Ciò che perturba l'«omeostasi» del sistema vivente, minacciando i delicati equilibri che la regolano (Illich ne individua e studia cinque dimensioni, applicabili ad altrettanti «circuiti» vitali, «la cellula di base, l'unità di produzione, la città, lo Stato, infine la Terra»[58]), è esattamente il peso e ruolo assunto dagli strumenti nell'era industriale. La terzietà dello «strumento» (in anticipo su quanto, più tardi, sarà chiarito come la sua «distalità»), nel punto di contatto e di contrasto tra quella che è una competenza antropologica originaria, da un lato, e il patrimonio tecnico sedimentato in un certo contesto storico-naturale dall'altro lato, configura una mossa teorica probabilmente unica, che consente di focalizzare sul relativo fenomeno, e anche più, di mettere in discussione la necessità e quasi ovvietà della relativa evoluzione.

Anzitutto, è noto e notevole come Illich ne estenda la nozione: se «ogni oggetto assunto come mezzo a un fine diviene strumento», e «ogni mezzo

concepito apposta per un fine è uno strumento *ragionato*», allora «la categoria degli strumenti abbraccia tutti i *mezzi ragionati* dell'azione umana»: dal cacciavite o siringa che sia, al complesso dell'apparato produttivo di una società e del suo sistema di servizi. L'intero tessuto di *istituzioni* della società in genere, e della società industriale in specie, è in tal modo posto sotto tiro, al punto che i due concetti, «strumenti» e «istituzioni», finiscono col rivelarsi, per relazione biunivoca, coestensivi; non per caso entrambi possono essere disposti entro un analogo spettro in grado di localizzarli e classificarli, da «destra» a «sinistra», in base alle caratteristiche della loro relazione all'utente/utilizzatore. Può essere, come segnalato da Carl Mitcham, che questo ampliamento del concetto presenti poi problemi di scarsa efficienza, ad esempio in termini di analisi quantitativa e comparativa dei differenti tipi di output[59]; a Illich permette però, e anche questo è contributo peculiarmente suo, di integrare il settore dei servizi all'indagine del sistema industriale, e ciò nel momento in cui il «terziario» raggiungeva un'incidenza prevalente nelle economie avanzate, per ciò stesso sovente già qualificate di «postindustriali» (quando conveniva forse chiarirle come *iper*industrializzate). È noto che proprio in quest'ambito si collocano i contributi suoi più memorabili: la scoperta dell'istruzione, della salute, del trasporto come *merci*, non solo e non tanto per l'acquisito valore di scambio sui relativi mercati a beneficio dei relativi esperti; quanto per la concezione e confezione istituzionale (cioè industriale) di valori d'uso tradizionali, ora soggetti a curricoli, protocolli, ambienti e dispositivi standardizzati, poi glorificati fino al grottesco dal gergo aziendalistico delle corrispettive burocrazie. Conviene d'altra parte ricordare quanto da Illich stesso ogni volta ribadito: essere, questi bersagli polemici, non già obiettivi primari ma giusto casi paradigmatici di una critica che si vuole più generale e capillare: quella rivolta contro la crescita ipertrofica di strumenti-istituzioni, giunti a usurpare la dignità di *fini*.

Sulle basi concettuali indicate, l'autore della *Convivialità* procede così ad affrontare questioni di *scala* già approssimate da autori come Lewis Mumford e Günther Anders, ma incrociandole all'asse di altre scale, quelle «naturali» che si tratta di identificare per ciascuna delle dimensioni concorrenti all'equilibrio del sistema organismo/ambiente – l'incrocio tra le due coordinate realizzandosi nella nozione di «soglia critica» dell'equilibrio anzidetto: il punto in cui la proporzione tra l'agire autonomo e i prodotti istituzionali inizia a degenerare, a tutto favore dei secondi. E, soprattutto, ad

affrontare questioni di *struttura* dello strumento, anche questa un'indagine si può dire senza precedenti né, poi, eredi. Tale «struttura» è per lui individuabile per rapporto al controllo operativo e alla fonte di energia che ne regolano il funzionamento[60]: è quanto gli consente di enucleare il concetto di «strumento conviviale» come contrapposto allo strumento «industriale» o «dominante», e per conseguenza quello di «società conviviale», se a qualificare una società è esattamente il suo strumentario, così analizzato. Nella fattispecie, conviviale è «lo strumento che genera efficienza senza degradare l'autonomia personale, non produce schiavi né padroni, estende il raggio d'azione personale»; e conviviale la società «in cui prevale la possibilità per ciascuno di usare lo strumento per realizzare le proprie intenzioni»; *convivialità* «la libertà individuale realizzata nel rapporto di produzione in seno a una società dotata di strumenti efficaci»[61] (ossia, di «*moderni* strumenti conviviali»[62]).

Con ciò è posto, a un livello ulteriore, un criterio di valutazione non solo della situazione presente, ma anche del suo passato e del suo futuro. Del passato sappiamo qualcosa grazie alla formulazione della teoria delle «due soglie di mutazione» nell'evoluzione dello strumento, quelle oltre cui l'intensità e complessità dell'apparato strumentale arrivano a generare condizioni di «controproduttività» (trapassato in vincolo, e dunque in fine a sua volta, lo strumento devia dagli scopi a cui era in origine indirizzato, e inizia anzi a contraddirli). Quanto al futuro, si apre l'orizzonte di una scelta tra gli opposti modelli: scelta che, già solo come possibilità, sottrae idealmente alla morsa dell'«imperativo tecnologico». Del «modello conviviale» conosciamo i «valori essenziali» («sopravvivenza, equità, autonomia creatrice»; ma si noti poi la riformulazione «sistemica»: «viabilità, curva di distribuzione degli input, curva di controllo degli output»[63]), l'obiettivo di fondo (ripristinare «l'equilibrio della vita» mediante l'imposizione, per decisione collettiva, di *limiti massimi* allo sviluppo degli strumenti, e perciò alla crescita economica in termini di produzione e consumi), il clima sociale risultante (che Illich immagina «austero» e «gioioso»). Non molto sappiamo della transizione a esso, a parte la necessità di riscattare preliminarmente dagli squilibri intervenuti tre strumenti di base, per loro natura conviviali, quali il linguaggio, il sapere, il diritto.

La valutazione di un simile modello, ammesso che sia possibile, non rientra nei compiti di queste note. Qui val la pena piuttosto ribadire come Illich concentri l'indagine sociologica sull'apparato strumentale che necessariamente media l'interazione tra uomo e ambiente, così da fornire categorie che permettano di verificare se e in che misura prevalga, in tale interazione, l'«adattamento creativo» del soggetto o viceversa un processo di sua «banalizzazione» (ossia etero-direzione)[64]. E come su questo discrimine si imposti per lui la dimensione *politica*, ossia collettiva e in qualche modo organizzata, della *scelta* da compiere: se vi è prospettiva radicalmente riformatrice, e se può esservi appello sensato a un «impegno» in questa direzione, ciò si verifica solo perché e finché, appunto, *c'è scelta*.

Tutto ciò stabilisce Illich come originale pensatore (critico, teorico, più avanti archeologo) della tecnologia, e ad esempio *non* della «tecnica» – se si ammette una simile distinzione di per sé priva di evidenza. Secondo l'uso prevalente nel linguaggio naturale, la dimensione «tecnica», come relativa alla sfera dei *mezzi*, e specificamente dei mezzi *più efficaci*, sembra sussistere anche in assenza di mezzi *strumentali* (come sarebbe nel caso del respirare, cantare, partorire, correre, nuotare, danzare, memorizzare, ammaestrare, contemplare…; e anche di principi o procedimenti operativi accertati, ma non attualizzati), e si presta perciò più facilmente allo sviluppo di considerazioni generali: di norma implicanti sempre anche la «tecnologia», che in sé tuttavia attiene all'intervento di specifici *dispositivi*, seppur solitamente scortati da alcunché di immateriale come sarebbero metodi, procedure, competenze codificate. Un rapporto inscindibilmente metonimico stringe i due concetti, al limite, appunto, dell'identificazione; ma se si accetta per un momento la distinzione, si vedrà che è al livello specifico della tecnologia che si svolge, e consapevolmente si limita, la riflessione di Illich. Ciò non soltanto per una scarsa disponibilità sua, o forse diffidenza «sistematica», nei confronti del teorizzare astratto, a mezzo di concetti e discorsi non «situati»; ma per una convinzione previa, che traspare esplicita più volte anche in questi testi, secondo cui scienza e tecnica, sapere e saper fare sono prestazioni universalmente umane, sostanzialmente neutre; mentre è la loro concreta declinazione tecnologica, in questo o quel complesso di strumenti, in questo o quel modo strutturato, a incorporare determinati rapporti sociali, e a determinarli di fatto[65]. È sempre un modello o progetto di umanità che si specchia e riproduce nella tecnologia, eventualmente anche modello o progetto opposto a quello

imperante. È forse solo quando l'età degli strumenti volge al termine, e s'alza in volo la famosa nottola per raccontarne la parabola nel corso del secondo millennio cristiano, che le mutate condizioni strutturali e ambientali (l'«età dei sistemi»[66]) sembreranno rendere «concreto» qualcosa come *la technique*, o per dir meglio, *le système technicien*[67]: non una serie disparata di ambiti tecnicizzati, ma *l'*ambiente stesso, unificato dalla cibernetica, entro cui, senza possibili alternative, ci si trova obbligati a «vivere» e «agire» (ossia, a modalità difettive di entrambe le cose). E tuttavia, per Illich, pur sempre una specifica configurazione storica della tecnologia, qualificata dal suo parco di *artifacts*, e non il prodotto di un determinismo endogeno incontrastabile, o di un qualche metafisico «destino»: dunque senza necessità di rivedere, per parte sua, le proprie opzioni fondamentali. A dividere Illich da Jacques Ellul, come da lui stesso sempre ribadito, è il rifiuto del «pessimismo» che intride di sé la teorizzazione dell'altro[68]; né potrebbe esserci divergenza più decisiva, tra loro, che sull'elluliano «il n'y a absolument aucune liberté de choix»[69]. Pessimismo legittimo in verità, ma illegittimamente volto in *hopelessness*, mancanza di speranza: un peccato contro lo Spirito, e una conseguente ipoteca, atterrante, sulla libertà umana – a non grande distanza da un bivio dogmatico ove sempre vigila l'*anathema* contro la potenziale eresia. Donde anche, in senso opposto, un'inquietudine sempre vivissima in Illich per l'*enjeu* in atto, la *crisi* incombente e liberante, le prospettive immediate e a lungo termine; e anche le smentite, i fallimenti, le vie d'uscita – non fossero, queste ultime, che quelle consentite da una astensione virtuosa, e dal fragile riparo dell'*amicizia* su di essa fondato.

v. Le opere di Illich di questi anni furono concepite e poi ricevute in un clima in cui la critica del «sistema» si esprimeva prevalentemente – anche se non esclusivamente – in linguaggi di ascendenza marxista. L'autore ne tiene evidentemente conto, tanto nella necessità di polemizzare quanto nel desiderio di convincere, e così spostare, un tipo di interlocutore per lui al postutto d'elezione. Lettori e critici, per parte loro, inquadrarono la sua proposta entro le coordinate note e obbligate del mondo bipolare, parametrando in genere il giudizio, quale poi che si fosse, sugli assiomi dell'ortodossia in carica. Questa, nei suoi pronunciamenti «istituzionali», fu sempre netta nel respingere il contributo di Illich, e non si vede come altro avrebbe potuto reagire; ma il campo intellettuale era ben più sfrangiato

ovviamente, sì che non mancarono né l'attenzione né l'apprezzamento, e nemmeno le ibridazioni o i «concordismi» del caso. Istruttivi in tal senso i commenti a caldo di Francisco Varela, il già ricordato biologo e cibernetico cileno attivo nell'esperienza di *Unidad popular*[70], e di Boaventura de Sousa Santos, questo secondo annesso (da Illich presumibilmente, e significativamente) alla edizione tedesca di *Energia ed equità*[71]; mentre l'apertura di credito più spettacolare venne in quegli anni certamente dalla parte di André Gorz, per alcuni mesi ascoltatissimo portavoce in Francia del verbo di Illich e subito dopo suo autorevole continuatore sul terreno dell'ecologia politica[72]. Più tardi, ma nel clima ben diverso seguito alla dissoluzione del blocco sovietico, e nella conseguente penuria di visioni alternative all'ordine capitalistico globale, sarebbero ritornati sul rapporto Illich-Marx autori come Theodor Shanin, specie sulla base del «Marx russo» degli ultimi anni, da lui stesso reso noto[73]; Peter Kammerer, a partire piuttosto dal giovane Marx dei *Manoscritti*[74] particolarmente caro a Fromm; Gustavo Esteva, con più ampio e programmatico giro d'orizzonte[75].

Che Illich abbia avuto rispetto per l'opera di Marx e buona conoscenza di essa è del tutto scontato nel caso suo come di ogni altro pensatore degno di questo nome. La sua performance all'Università di Haifa nel '71, testimoniata da Shanin[76], assegna coordinate cronologiche e ambientali più precise e suggestive a qualcosa già di per sé evidente alla lettura dei testi. Ciò detto, se si sorvola sul fatto che la polarizzazione tra valori d'uso e valori di scambio, ipostatizzata da Illich, finisce per contraddire quel carattere *duplice* della merce da cui prende le mosse *Il capitale* (e costringe allora a enfatizzare l'induzione di bisogni, l'instaurazione di qualcosa come un «monopolio radicale» e altro ancora), l'aspetto in cui Illich diverge dall'analisi marxiana, fors'anche nella prospettiva di aggiornarla piuttosto che di contraddirla, pertiene esattamente alla dimensione *tecnologica*[77]. Anche, se si vuole, in virtù di certe innovazioni straordinariamente semplificanti, da un lato, buone a moltiplicare strumenti e abiti conviviali quando si volesse utilizzarle in tal senso (tipicamente, per lui, il cuscinetto a sfere; o più icasticamente, il condom)[78]; ma soprattutto, dal lato opposto, per la straordinaria intensificazione dell'apparato strumentale nel suo insieme verificatasi nel «modo di produzione industriale», come sempre si esprime, al punto di rendere insignificanti i relativi titoli di proprietà. «La

struttura della forza produttiva dà forma alle relazioni sociali», leggiamo; così che il suo sviluppo «esige dall'uomo [che trovi] la sua soddisfazione nel piegarsi alla logica dello strumento»[79]. Ora, tale logica si autoregola: impone la crescita dello strumento quale una necessità impersonale, cieca (ossia priva di fine), refrattaria a qualsiasi orientamento a sé esterno; alcuni pochi continueranno a giovarsene, beninteso, la stragrande maggioranza a patirne, sotto forma di oppressione e sfruttamento; *ma* «il modo di produzione industriale» non reca *al suo interno* alcuna dialettica che possa interferire con le sue «leggi di movimento». In altre parole, la marxiana «contraddizione fondamentale», quale corre notoriamente tra «sviluppo delle forze produttive» e «rapporti sociali di produzione», è accantonata come irrilevante o, quanto meno, ormai fuori corso, se appunto è ora quella specifica «forza produttiva» (la tecnostruttura avanzata) a *produrre* quei rapporti sociali, e a costringerli, nel loro insieme, a *obbedirle*. Si potrà illustrare la controproduttività cui tale «forza» approda *motu proprio* all'interno del «sistema industriale»; si potrà dissacrare il credo simil-religioso che continua a venerarne le magnifiche sorti oscurando ogni evidenza contraria ed escludendo qualsiasi alternativa; le si potranno, in stato d'eccezione, imporre limiti – non si potrà orientarla come tale, quale che sia la forma giuridica della proprietà di qualcosa diventato per sé essenzialmente *impossedibile*. «Contraddizione fondamentale» diventa allora, semplicemente, quella tra esseri umani e tecnologie (attuali); contraddizione ancora agibile, Illich ritiene, benché dall'esterno di quel «modo di produzione» e a prezzo di svolte radicali, con le relative «sofferenze estreme». Un poco per paradosso, sarebbe esattamente la competenza *tecnica* genericamente umana a entrare in gioco, qui, contro un assetto *tecnologico* storicamente e socialmente dato, mediante una profonda ri-strutturazione e ri-strumentazione della società, quali *decise* da un'intenzionalità *umana*.

In tal senso, malgrado gli scostamenti sostanziali indicati, è lecito dire che l'impianto di base del discorso di Illich sia meno lontano da quello di Marx che non da quello di Ellul, o di Max Weber alle sue spalle[80], ai quali pure egli deve con ogni evidenza così tanto. Del resto, i temi accennati erano all'ordine del giorno del dibattito anche in ambito marxista, e ciò almeno dagli anni Cinquanta: da quando, cioè, era parso che la «rivoluzione» neocapitalistica avesse determinato un salto di livello nello sviluppo (a onta della «stagnazione monopolistica» sempre professata

dall'ortodossia marxista, anche nella sua ala più aggiornata[81]), e insieme andasse integrando a sé, per via di espansione dei salari e dei consumi, la controparte operaia. In materia, nella citata Bibliografia, Illich «raccomanda caldamente» la lettura di un testo dedicato nel 1968 a Marcuse da Jürgen Habermas. Il primo aveva appunto rilevato, contro le previsioni di Marx, un convergere di sviluppo tecnologico e dominio capitalistico[82]; l'altro tentava ritrascrivere la marxiana contraddizione fondamentale in termini di *lavoro* e *interazione*[83]: questa seconda (più tardi «agire comunicativo») attinente non già e non tanto alla dialettica del rapporto di capitale, quanto a un più ampio e generale *institutional frame*, articolatosi con la mediazione statale dei conflitti intervenuta in età postmarxiana, e col consolidarsi di una opinione pubblica strutturata, in cui aveva ora fatto irruzione una gioventù colta, di estrazione borghese, insensibile alle compensazioni provviste dal sistema alla alienazione da esso stesso procurata (in fondo, la stessa gioventù cui era rivolto l'appello a potenziali contro-ricercatori). Nell'insieme, un tentativo di arginare l'«unidimensionalità» della tendenza «tecnocratica» soverchiante, contrapponendole un'area dell'agire razionale secondo valori e significati condivisi, o almeno negoziati, capace di salvaguardare l'esistenza di un autonomo spazio pubblico, cioè politico, tendenzialmente sovraordinato. L'analogia con l'equilibrio tra «produttività» e «convivialità» prefigurato da Illich allo stesso scopo, con le connesse procedure decisionali, è abbastanza evidente; ma sembra altrettanto evidente come un umanesimo separato dall'*umana* competenza *tecnica* resti impotente a produrre qualcosa di più che risarcimenti secondari alla «gabbia d'acciaio» della razionalizzazione in marcia, rispetto a cui non è in grado di fornire, né di fatto ritiene possibile, alcuna alternativa. Illich si sforza piuttosto di pensare da *fuori* e da *dopo*, o dicasi: dal *punto di catastrofe* del sistema industriale, convinto di poter delineare un'alternativa a esso *radicale*, ossia anzitutto tecnologica, come detto, ma insieme e necessariamente anche politica – ovviamente da *dopo* e *da fuori* dei linguaggi politici generati dall'era industriale stessa. Così che per lui, ad esempio, lotta di classe, movimento operaio, partito politico (o, se è per questo, anche diritti umani, opinione pubblica, libere elezioni) sono strumenti inservibili, concetti parimenti fuori corso, e quasi irrealtà degne a stento di nominazione. L'interrogativo che lo insegue per tutta Europa sul «soggetto storico» titolare dell'«inversione politica» e titolato ad avviare la relativa «transizione» appare, dal suo punto di vista, semplicemente privo di

senso. Non esiste in Illich una filosofia della storia, né leggi di movimento del suo procedere, né un qualche interno «motore», eventualmente «dialettico», incaricato di portarla o avvicinarla, attraverso stadi più o meno obbligati, a qualcosa come un suo compimento. Non c'è alcun progresso né progressismo, e proprio per ciò può esserci «minor pessimismo», come egli suggerisce nella scheda bibliografica dedicata alle *Gesammelte Schriften* di Walter Benjamin, per rapporto ai suoi colleghi francofortesi. Anche il «regno messianico» è esperienza (mistico-comunitaria) già sempre disponibile nella sua imminenza categorica, e non l'ideale regolativo di approssimazioni successive come appare ad esempio nella *Teología de la liberación* (1971) del suo amico Gustavo Gutiérrez[84]. Per quanto incalzata da circostanze *critiche* ineluttabili, e incoraggiata da minoranze illuminate, quella transizione è *salto* nel vuoto, individuale e collettivo, possibile, magari non probabile, di certo non «necessario».

Se dell'originale eclettismo di Illich val la pena scrutinare ulteriormente gli apporti delle culture politiche contemporanee, sarà inevitabile chiamare in causa una fonte d'ispirazione generalmente trascurata dai commentatori: nient'altro che la tradizione del pensiero sociale cristiano, così nelle sue versioni magisteriali, quanto si voglia velleitarie e pompose, come in certi suoi sviluppi laicali, di carattere più concreto e creativo. Trattandosi di temi ben noti, sarà sufficiente sorvolarli per titoli: il posizionamento studiatamente «terzo» della *doctrina socialis Ecclesiae* rispetto a liberalismo e socialismo, errori opposti e solidali della modernità, frutto del rovesciamento di antichi ordini creduti intrinseci alla «società cristiana»; il disconoscimento, conseguente, di una realtà sociale di classe come cornice vincolante per il moderno agire politico, col rilancio di una nozione di «bene comune» variamente declinata ma non mai posta in dubbio; il primato delle società o comunità «naturali» rispetto allo Stato, sancito da *Rerum novarum* (1891), e l'introduzione, a seguito del Concordato con lo Stato corporativo fascista, di quel principio di sussidiarietà bandito da *Quadragesimo anno* (1931) che prescriveva un intervento (solo) suppletivo da parte delle organizzazioni sovraordinate, come lo Stato appunto, nel campo di quelle a più limitato raggio d'azione, ma per ciò stesso più originarie (principio che possiamo avvertire ancora attivo in certe prefigurazioni degli assetti tecnici ed economici di una società «conviviale»). Tra le esperienze più significative del cattolicesimo sociale, oltre e piuttosto che sui vari filoni solidaristici, merita sostare un momento

sulla riflessione dei distributisti inglesi. G.K. Chesterton aveva fatto proprio il principio leonino che fondava sulla dignità umana la legittimità della proprietà privata, correggendo lo sfondone logico di *Rerum novarum* che, su tale base, escludeva il proletariato dall'una e dall'altra cosa[85]. Contro la tendenza irresistibile al monopolio, che anticipava nei sistemi capitalistici gli esiti minacciati dal socialismo («salvo qualche fantasticheria oziosa, sul dar da mangiare ai poveri o sul garantire diritti alla popolazione»[86]), la proprietà andava il più possibile divisa e redistribuita, affinché qualcosa come la piccola impresa privata e l'unità di produzione autosufficiente fossero nuovamente possibili, e con esse così una vita umana dotata di senso come una società più equa. Hilaire Belloc aveva focalizzato l'attenzione sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, denunciando come la concentrazione di essa, indipendentemente dai quadri politico-ideologici capienti, preparasse un totalitarismo e una condizione servile universali[87]. Illich non cita mai questi precedenti, né include questi autori nella citata Bibliografia *ad intra*; ma la lettura di alcuni di tali scritti si trova a respirare un'aria inconfondibilmente di famiglia[88]. Né, del resto, egli poteva ignorare il peso assunto da queste teorie in esperienze a lui ben note, come il Catholic Worker negli USA, o in Inghilterra il lavoro di un gruppo come l'Intermediate Technology Development e l'opera matura del cattolico E.F. Schumacher. Certo in tali esperienze si sottintende per lo più la proprietà pubblica o comunitaria dei *tools*, e in questo senso è da intendersi anche l'orientamento di Illich; ma egli era certamente a giorno della lezione di Arendt su quella alienazione fondamentale «dal mondo» prodotta esattamente dallo spossessamento generalizzato della proprietà privata alle origini del Moderno.

Se ciò è quanto meno plausibile, è però da specificare che non si tratterebbe, nel caso suo, di un'eredità pacificamente ricevuta e accolta, sottintesa a tutto l'altro e attivatasi o riattivatasi a distanza per così dire automaticamente. Al contrario, il poco che sappiamo del suo impegno a Portorico, come responsabile di una università e come membro di una commissione governativa di pianificazione in ambito educativo, lascia intendere una disponibilità diversa nei confronti delle istituzioni e del loro ruolo direttivo nei processi di sviluppo. La prima riga della sua *Introduzione* a *Deschooling Society* dichiara inequivocabilmente proprio questo; mentre il disincantamento in proposito sarebbe intervenuto solo strada facendo, e

come ribaltamento piuttosto traumatico di assunti in origine per nulla problematici. In materia, abbiamo indizi di un suo apprendistato giovanile dalle parti di *Cronache sociali*, organo di un cattolicesimo politico moderno, attento alla lezione keynesiana e all'esperienza laburista inglese: convinto, cioè, della necessità di una presenza forte dello Stato nelle dinamiche economiche e nelle articolazioni sociali conseguenti. La familiarità acquisita, negli anni della propria formazione romana, con un uomo come Giuseppe Dossetti, in quegli anni protagonista del processo costituente italiano e della dialettica politica in seno al partito cattolico[89], non è solo una conferma in questa direzione; è anche la probabile origine dell'ipersensibilità sua quanto ai rapporti tra dimensione politica e dimensione ecclesiale: su questo verte difatti il ricordo di una disputa tra alunni del Collegio Capranica da Illich rievocata ancora a decenni di distanza[90]. Ma è probabilmente il senso di una inconciliabilità di fondo tra i due ambiti ciò che Illich mutuò da Dossetti (lui stesso ritiratosi nel 1951 da ogni attività politica): egli cominciò a darne testimonianza proprio negli anni di Portorico, in corrispondenza al ruolo pubblico acquisito[91], e poté verificarla nel 1959 (cioè l'anno prima della rottura coi vescovi dell'isola esattamente su questo terreno) ritrovando a Tamanrasset il Carlo Carretto conosciuto in gioventù[92], nel momento del collateralismo più aperto di Azione cattolica rispetto alla Democrazia cristiana, e perciò di maggiore tensione nei confronti del raggruppamento dossettiano appunto[93]. In quel contesto, il senso della distinzione degli ambiti comportava in sostanza una forte sottolineatura dell'autonomia politica dello Stato e dell'azione di governo specialmente, quale Dossetti la auspicava (non del tutto invano) *contro* gli assetti sociali ricevuti da una tradizione inveterata, e tuttora difesi anche dalla Chiesa di Pio XII.

In che modo poi Illich sia in certo senso «regredito» allo *horror statualis* della tradizione cattolica, già stigmatizzato da Dossetti[94], non è cosa che si possa intendere separatamente da un percorso suo di radicalizzazione a livello spirituale e teorico-pratico congiuntamente. Di uno svolgimento in senso anarchico di quelle premesse tradizionali, se tali devono considerarsi, non ci sono evidenze tempestive. Illich ha testimoniato, tardivamente però (1994), che al momento del suo secondo incontro con Goodman, nel 1961, a dieci anni di distanza dal primo per lui scioccante, egli era «arrivato alle stesse convinzioni» dell'interlocutore[95]. Nel '76, introducendo una raccolta

degli scritti portoricani di Leopold Kohr, calcola in un altro decennio l'intervallo di tempo occorsogli per capirne l'insegnamento[96]: il ritardo dà come risultato il 1966 o '67, vigilia calamitosa del *Vanishing Clergyman*, tra le altre cose. Nell'arco di anni in cui debbono essersi consolidate le sue propensioni ideologico-politiche, comunque, più che non questi termini estremi avrà contato il confronto regolare e protratto nel tempo con Fromm: in senso ampio anzitutto, per esposizione alla fragranza antiautoritaria del suo marxismo-freudismo «umanistico»; ma poi anche in senso più ristretto, in ordine alla sua rivalutazione del *Mutterrecht* bachofeniano, a una discussione sul quale Illich riconduce la propria *Rinascita dell'uomo epimeteico* (1970), composta in onore dell'amico e poi riadattata a far da manifesto introduttivo-conclusivo in *Descolarizzare la società*[97]. La Pandora che il tipo d'uomo da Illich vagheggiato venera e «sposa» – «dea ctonia della Grecia matriarcale preistorica» caduta in gran sospetto presso «i Greci diventati dei patriarchi moralisti e misogini»[98] – è figura dell'abbondanza originaria, e di quanto ne residua sotto forma di *speranza* (in luogo delle «aspettative» alimentate e frustrate dalle istituzioni prometeico-patriarcali). Il geroglifico del mito era interpretato da Illich in termini di psicologia sociale quali Fromm, appunto, aveva derivato da Johann Jakob Bachofen, tra l'altro ricostruendo la fortuna del «complesso matricentrico» presso i teorici ottocenteschi del socialismo[99].

Vale peraltro la pena di notare, quanto ai testi del periodo qui considerato, che il lemma cruciale vi figura per voce propria dell'autore, una mezza dozzina di volte, sempre solo come aggettivo (può essere «anarchico» un tipo umano, un popolo, un mezzo di produzione, uno stile di vita, un modo di incontrarsi e collaborare): qualifica cioè un attributo che può aggiungersi alla società conviviale come sua declinazione particolare, o anche tonalità generale – non più di questo però. D'altronde, un alto grado di indeterminazione è essenziale alla proposta di Illich, cui nessuna ingegneria sociale o cristallizzazione dottrinaria avrebbero certo giovato. Il prospettato affidamento alla «struttura formale» del procedimento politico e di quello giudiziario vigenti, in quanto strumenti almeno in potenza conviviali (il secondo in particolare, ponendo direttamente l'individuo e l'istituzione su un piede di parità nel contraddittorio), sembra prefigurare, sebbene alquanto nebulosamente, un trapasso non traumatico, o almeno un addestramento progressivo alla «inversione istituzionale»: quasi un

minimalismo alla Goodman[100], in apparenza poco proporzionato a obiettivi che in Illich assumono contorni ben più drastici e ravvicinati. La sproporzione deve essere stata chiara allo stesso autore della *Convivialità*, se questa si chiude, enigmaticamente, almeno nelle versioni derivanti dalla francese (e neppure tutte), confessando «l'angoscia, quando si constata che l'unico nostro potere per arginare l'ondata mortale sta nella parola e, più esattamente, nel *verbo*, giunto sino a noi e ritrovato nella nostra storia. Solo il verbo, con tutta la sua fragilità […]»[101].

Se una «ideologia» sorta in grembo alla civiltà industriale Illich ha in qualche modo rivendicato per sé, essa è quella «socialista»: talvolta con tutta la pena ispiratagli dalle distorsioni subite da quell'ideale e dal termine chiamato a designarlo[102]. Il «socialismo partecipativo» che nomina a tratti, e sempre sottintende, si costituisce a monte del processo di produzione, e non a valle di quello di distribuzione: riguarda il pieno accesso agli strumenti, e soprattutto la facoltà di intervento al livello degli input del sistema – la decisione tecno-politica su che cosa produrre, come, entro quali limiti, concepita alla stregua di una condizione preliminare per la stessa equità distributiva. Vi sarebbe anche su questo punto il precedente marxiano, ma è dubbio che si tratti di una fonte diretta nel caso di Illich, per i motivi sopra esposti; altrettanto è da credere delle correnti autogestionarie e *socio-barbares* del marxismo a lui contemporaneo, come pure dell'esperimento jugoslavo, nel Paese capofila dei «non allineati» di cui certo egli era al corrente; più plausibili, semmai, modelli come l'economia di villaggio di Gandhi o la comune cinese dei suoi giorni. Il «socialismo radicale» che Illich si attribuisce[103] non è pensabile senza un decentramento e decongestionamento appunto radicali dell'apparato produttivo e dell'insediamento umano in genere, uno smantellamento altrettanto in profondità della divisione del lavoro e del sapere, una redistribuzione giubilare del potere e del poter fare; così che potrebbe essere proprio questa la divisa assunta dal suo orientamento libertario. Forse non per caso l'unico testo classico di questa tradizione di pensiero inserito in Bibliografia è il Pëtr Kropotkin di *Campi, fabbriche e officine*[104]. Convergevano su questa indicazione le preferenze di autori a lui cari come Mumford, Fromm e Goodman, oltre che la sua personale curiosità e disponibilità, pressoché illimitate, per il genio pratico dell'*Homo faber*. Così che con questo nome, in certo senso, il cerchio potrebbe chiudersi.

VI. Questo sondaggio nel territorio delle culture politiche non restituisce, di Illich, un profilo compatto e lineare. Da distanza però, e da diversa prospettiva, può dirsi almeno quanto segue. Illich ha visto con chiarezza il processo di neutralizzazione tecnica della politica, cioè del conflitto, in atto entro un mondo bipolare che si immaginava intensamente politicizzato, mentre andava omologandosi e gerarchizzandosi al *nutus* di una stessa potenza anonima, antipolitica, religiosamente accettata come *humana progressio* e presto tracimata di là da ogni argine ideologico. Ha prefigurato, a contravveleno, un collasso di sistema imminente, una sorta di «stato d'eccezione» autogenerato in cui, a misurarsi, sarebbero state due e solo due opzioni, tra loro opposte frontalmente e non conciliabili se non a seguito di una chiara subordinazione dell'una all'altra. Non ha assegnato questa alternativa a degli attori politici organizzati, o dicasi a dei «soggetti storici» identificabili entro un processo che, peraltro, andava già scomponendo ogni presenza siffatta; ma ha trovato modo di dire che «politica reale, quello che io chiamo politica, è possibile soltanto per i poveri»[105]. Ha dato così nome, almeno evocativo, non solo alla parte scelta per sé stesso, ma a quella altresì che incarnava la sostanza stessa della politica (il conflitto circa il comune avvenire e la decisione conseguente), nonché la possibilità di una *restitutio* del suo *primato* su ogni altra dimensione del vivere associato. Questa possibilità, come si è accennato, avrebbe dovuto concretizzarsi con la determinazione, dal basso, di limiti massimi condivisi alla produzione e al consumo di beni e servizi, non già perché limiti necessari o utili (in quanto tali, una tecnocrazia illuminata era più che titolata a stabilirne), ma appunto perché costitutivamente *politici* – se politica è quanto, nel liberare e con-tenere i conflitti, dà forma alla vita associata ed esorcizza perciò l'informe, pone freno a ogni dismisura, trattiene la deriva all'illimitato.

La sintesi così proposta pone le sue enfasi sui punti che avvicinerebbero il contributo di Illich a un filone di pensiero politico che suol dirsi realistico, ciò che probabilmente, all'epoca, non gli sarebbe riuscito per nulla ingrato. Ma si sa che tale contributo è stato per lo più ricevuto, e presto o tardi derubricato, come un esercizio di generoso utopismo; Illich stesso ne ha parlato retrospettivamente, alla tedesca, come frutto di un «ottimismo dagli occhi azzurri» (*blauäugiger Optimismus*)[106]. Sul punto non vale perdersi in troppi distinguo, giacché correrebbe poi, per strada, l'obbligo di inventariare che cosa non si sia rivelato utopistico di *tutte* le

dottrine politiche molto realisticamente realizzatesi, e per contro, quanto delle cosiddette utopie non abbia trovato spazio nelle pieghe (ma talvolta addirittura al cuore) del sistema esistente, almeno come leva al dinamizzarsi e differenziarsi di questo. A un simile groviglio di aporie il caso nostro non sfuggirebbe, ma proprio ciò deve aver molto precocemente allarmato il suo protagonista, inducendolo a cercar di sottrarsi alla trappola dialettica, o dicasi «sistemica». Un po' come in precedenza col ministero sacerdotale, Illich si è limitato a esonerarsi dalla propria stessa opera passando ad altro: senza mai ritrattare, invero, se non per radicalizzare certune premesse o risultanze; e senza mai sconfessare quanti continuassero o riprendessero a militare sul campo le parole d'ordine da lui coniate, di queste semmai segnalando lo slittamento di pertinenza verso l'area «infrapolitica» delle forme di vita o di sopravvivenza adottate da milioni di invisibili al mondo nel mondo[107]. Ma, quanto a sé, dando testimonianza di integrità intellettuale, già solo col silenzio e il progressivo eclissamento, nel riconoscere che una stagione (una possibilità) propriamente politica si era chiusa, e si trattava ora di cercare altrove e altrimenti. Se addebito può essergli (ed essersi) fatto in proposito, esso riguarderà la *hybris*, inevitabilmente «prometeica», di aver pensato l'alternativa *in universali*, sia pur proteggendola di molte cautele, in particolare con la pretesa che quell'universalismo fosse solo negativo, e come tale propedeutico a una pluralità teoricamente illimitata di attuazioni particolari. A perseverare nell'equivoco, onusti di buoni intenzioni, avrebbero poi provveduto i manifesti «convivialisti» del passato decennio.

Resta di questa riflessione il referto straordinariamente penetrante sulla condizione umana – fisica, etica, politica – in regime di alienazione da opulenza e da assistenza. Un filtraggio critico che, interposto all'esperienza quotidiana, infallibilmente dà parola a quanto ciascuno sa e sente al solo contatto con l'infrastruttura che tutti tiene assieme ognuno degradando. E che non si potrà riformare né rifiutare; sì però sempre riconoscere nei suoi tratti fondamentali, fondamentalmente perversi. È diventato quasi di prammatica attribuire qualità «profetica» alle diagnosi allora formulate da Illich, ma la categoria biblica, inevitabilmente impropria, accompagna in genere un approccio condiscendente e non di rado autoassolutorio. Si dovrebbe dire casomai, in chiave neotestamentaria, che egli ha cercato di guardare le cose con gli occhi di Gesù: occhi «casti», liberi da paraocchi dottrinali, e restii a inquadrature soltanto panoramiche. Questo, se è vero

che, «perfettamente casto, il Signore ha sempre avuto a che fare con singoli individui; chiunque Lo abbia incontrato, ha capito che stava parlando a lui direttamente ed era interessato a lui proprio come se al mondo non esistesse nessun altro»[108].

Di un simile sguardo si dovrebbe allora sostenere lo scandalo; e anche accogliere le rivelazioni, ad esempio la scoperta sorprendente, occorsa a Illich[109], che «beati sono i poveri», perché di loro è la politica.

---

1. Vedi oltre, in appendice, *Per studiare con noi al* CIDOC, testo che qui si assume a segnavia, talvolta richiamandolo secondo la denominazione d'autore *Bibliografía Límites*. A esso fa riferimento Gustavo Esteva in «Time To Enclose The Enclosers With Marx and Illich», in *The International Journal of Illich Studies*, vol. 4, n. 1, 2015, p. 74, e poi anche altrove.

2. Didier J. Piveteau, «Le phénomène Illich», in *Informations catholiques internationales*, n. 460, 15 luglio 1974, pp. 11-18.

3. Ad esempio Étienne Verne, «Ivan Illich et la déscolarisation de la société 2/2», in *Topophile*, 24 maggio 2020, https://topophile.net/savoir/ivan-illich-et-la-descolarisation-de-la-societe-2-2/; o le testimonianze di Grimaldo Rengifo Vásquez, Sylvia Marcos, Eugene J. Burkhart in Gustavo Esteva (a cura di), *Ripensare il mondo con Ivan Illich* (2012), trad. di Aldo Zanchetta e Maria Adele Cozzi, Hermatena, Riola 2014.

4. Martina Kaller-Dietrich, «Cidoc "was a magic place"», in Ead., *Vita di Ivan Illich. Il pensatore del Novecento più necessario e attuale* (2007), pref. di Wolfgang Sachs, trad. di Maria Giovanna Zini, rev. di Giovanna Morelli, Edizioni dell'Asino, Roma 2011, pp. 106-121; Todd Hartch, «CIDOC», in Id., *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the Crisis of the West*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 109-122.

5. Cfr. Esperanza Godot, *Center of Intercultural Formation: First Five Years. Cuernavaca, Mexico; Petropolis, Brazil*, «CIDOC Cuaderno no. 1», Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1966, capp. 3 e 4.

6. Heinrich Dauber, Étienne Verne, *L'educazione liberata* (1976), trad. di Alvise La Rocca e Sonia Tsevrenis, Mondadori, Milano 1979, p. 7.

7. *Study in Cuernavaca. Course-Catalogue*, Cuernavaca, settembre 1968, p. 23.

8. Michel de Certeau, «Cuernavaca: le Centre interculturel et Mgr. Illich», in *Études*, n. 3314, 1º ottobre 1969, p. 439, riferisce a consuntivo dell'estate 1969 che «preti e religiosi cattolici non costituiscono che il quindici per cento dell'insieme degli studenti» del CIDOC.

9. *Study in Cuernavaca. Course-Catalogue*, Cuernavaca, febbraio 1969, pp. 43 e 45.

10. Cfr. Ivan Illich, *Cappellani universitari. Sulla frontiera tra campus e carceri* (1969), in *Opere complete*, vol. I, p. 337.

11. Cfr. ad esempio quanto previsto alla voce «Academic Credit» nei *Course Catalogue* dell'autunno 1968 e dell'inverno 1969.

12. Vedi oltre, di questa, il Catalogo per la prima volta completo, frutto della ricerca condotta da Mattia Cucchi.

13. Ivan Illich, *Introducción* / *Introduction*, in «CIDOC Dossier no. 38», Cuernavaca 1971, pp. 1/1-3.

14. Roger Bastide, «Contribution à un sociologie des religions en Amérique Latine; les publications du CIDOC, Mexique (1968-1971)», in *Archives de sociologie des religions*, n. 35, 1973, pp. 139-150.

15. Vedi in *Opere complete*, vol. I, p. 85, notizia della lettera di Illich a Paolo Prodi a inizio 1970, in cui si rilanciava la prospettiva di spostare in America latina il Centro di documentazione di Bologna. È possibile ipotizzare che in quel momento di trapasso, in vista dell'interruzione dei rapporti con la Fordham University, Illich prefigurasse nel rapporto con gli amici di Bologna un nuovo «ombrello» istituzionale al cui riparo procedere nei propri progetti, a quell'altezza ancora relativamente indeterminati.

16. Sappiamo di tale incontro e del suo tema da un appunto di Dossetti, datato di sua mano «settembre-ottobre 1963», all'inizio della seconda sessione del Concilio (29 settembre - 4 dicembre), conservato presso l'Archivio storico della Fondazione per le Scienze religiose di Bologna; della «fine del 1963», secondo le fonti disponibili, è il varo di un Centro di documentazione a Cuernavaca, la cui costituzione formale avvenne solo più tardi, il 25 ottobre 1965 (Tarsicio Ocampo Villaseñor, *CIF-CIC-CIDOC. En la década de 1960 (Un testimonio)*, Mexico 2011).

17. Illich ne parla a un collega capranicense, in una lettera del settembre 1996, spiegandogli che «l'ispirazione […] viene dalla Maria Mariotti, secolare collaboratrice di Domenico Farias a Reggio [di Calabria], chi nel 1949 mi fece capire l'importanza di preservare il modo nel quale Dio si rivela nelle forme di pietà». (In questa sede non si aggiungono più precise indicazioni di reperibilità circa i documenti d'archivio citati, in attesa di offrirne uno studio più completo.)

18. *History of Religiosity in Latin America, c. 1830-1970. The CIDOC Collection*, a cura di Valentina Borremans, Brill, Leiden 1999.

19. Cfr. in appendice al tomo II, *Dimensioni idolatriche delle istituzioni*.

20. Lettera a mons. Franco Gualdrini, 18 dicembre 1976.

21. Di «teologia apofatica» a proposito di Illich, ha parlato per la prima volta Sally Cunneen nel recensire *H_2O and the Waters of Forgetfulness* sulla rivista cattolico-ecumenica *CrossCurrents* da lei cofondata («Why is our Water Polluted?», nel vol. 36, n. 1, primavera 1986, pp. 98-100); Illich si è attribuito questa qualificazione del proprio lavoro dieci anni più tardi, nel 1996, parlandone all'annuale raduno dei filosofi cattolici americani («Philosophy… Artifacts… Friendship – and the History of the Gaze», in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 70, 1996, pp. 59-77; trad. it. «Filosofia… Tecnologia… Amicizia», in Adalberto Arrigoni, Emmauele Morandi, Riccardo Prandini (a cura di), *In cammino sullo spartiacque. Scritti su Ivan Illich*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 71-82). Questa circostanza, vagamente paradossale, ha cominciato a illimpidirsi l'anno successivo con la prima sessione delle nuove e straordinarie conversazioni con David Cayley (poi pubblicate come suo «testamento» col titolo *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, pref. di Charles Taylor, Anansi, Toronto 2005; trad. it. *I fiumi a nord del futuro*, a cura e con un saggio di David Cayley, pref. di Charles Taylor, ed. it. a cura di Milka Ventura Avanzinelli, Quodlibet, Macerata 2008), in cui può ben dirsi egli sia tornato all'esercizio di una riflessione esplicitamente «religiosa».

22. Cfr. il suo *Missionarietà e ostetricia*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 356-357.

23. Humberto Beck, *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*, Malpaso, Barcelona ecc. 2016.

24. David Cayley, *Ivan Illich. An Intellectual Journey*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2022, pp. 73-75.

25. Vedi il suo *La fine della vita umana. Un'interpretazione della morte come forma suprema di preghiera* (1956), in *Opere complete*, vol. I, pp. 397-414.

26. Vedi il suo *Yankee, go home. Il benefattore statunitense in America latina*, in *Opere complete*, vol. I, p. 329.

27. Jean-Marie Domenach, «Changer de société. Un essai d'Ivan Illich», in *Le Monde*, 22 novembre 1973 (recensione alla *Convivialité*).

28. A riprova, si verifichi quella che è indubbiamente la parte di più precoce realizzazione di *Nemesi medica*, il capitolo sull'immagine della morte; e non sfugga la predilezione dell'autore per quella «danza con la morte» elaborata dalla *devotio moderna* in clima preumanistico.

29. David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, House of Anansi Press, Toronto 1992, p. 282; trad. it. Ivan Illich, David Cayley, *Una fiamma nel buio. Conversazioni*, a cura di Giacomo Borella, trad. di di Giacomo Borella e Daniella Engel, elèuthera, s.l. 2020^2, p. 245.

30. Vedi in appendice Wolfgang Sachs, *Note critiche sul paradigma di Illich in* Retooling Society.

31. Umberto Lodovici, «L'autoappartenenza in Romano Guardini», in Giovanni Salmeri (a cura di), *Ri-pensare la soggettività. Oltre la critica del soggetto*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 157-164.

32. Vedi oltre nella parte II questa *Avvertenza* d'autore, riportata nella nota iniziale relativa alla storia editoriale del libro.

33. Humberto Maturana, Francisco Varela, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica* (1972), Astrolabio, Roma 1992.

34. I testi relativi in Heinz Von Foerster (a cura di), *Interpersonal Relational Networks*, «CIDOC Cuaderno no. 1014», Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1971 con scritti del curatore, di Herbert Brun, Illich (i *Learning Webs*, poi in *Deschooling Society*), Humberto Maturana, Gordon Pask.

35. Citato in Bill Cope, Mary Kalantzis, «The cybernetics of learning», in *Educational Philosophy and Theory*, vol. 54, n. 14, 2022, p. 2375.

36. Heinz von Foerster, «Percezione del futuro e futuro della percezione» (29 marzo 1971), in Id., *Sistemi che osservano*, a cura di Mauro Ceruti e Umberta Telfner, trad. di Bernardo Draghi, Astrolabio, Roma 1987, pp. 118-119.

37. «Molti studenti, specie quelli più poveri, sanno per istinto che cosa fanno per loro le scuole. Le scuole li "scolarizzano" a confondere processo e sostanza. Una volta che questi due momenti siano diventati indistinguibili, acquista validità una nuova logica: quanto più lungo il trattamento, tanto migliori i risultati; o in altre parole: aumentare la dose è garanzia di successo», vedi oltre, parte I, *Perché bisogna deistituzionalizzare la scuola*.

38. Foerster, «Percezione del futuro e futuro della percezione», cit., p. 130.

39. Ivi, p. 131: «"Sai benissimo che la gente non può essere libera. Siamo *noi* che dobbiamo prendere le decisioni al posto suo. Spetta a *noi* dirle come deve essere. Lo sai benissimo. Ecco perché domattina ti farò bruciare sul rogo". Lo straniero si alza, abbraccia il Grande Inquisitore e lo bacia. Il Grande Inquisitore se ne va; ma uscendo dalla cella non chiude la porta, e lo straniero scompare nel buio della notte. | Rammentiamoci questa storia, quando incontriamo uno di questi piantagrane, e teniamogli aperta la porta. Potremo riconoscerlo grazie a un atto creativo: "Che la vista sia: e la luce fu"». Cfr. Francine du Plessix Gray, *Divine Disobedience. Profiles in Catholic Radicalism*, Knopf, New York 1970, p. 240.

40. Oltre ai testi già ricordati, la *Bibliografía Limites* include rinvii a Warren McCulloch (partner di von Foerster all'Università dell'Illinois), Ludwig von Bertalanffy, Robert Boguslaw, John Platt,

David Bohm e altri ancora.

41. Ivan Illich, «Cure mediche per sistemi immunitari?» (1995), in Id., *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 241-252. Curiosamente, Illich vi denuncia la propria ispirazione a Gregory Bateson, un autore che non è mai nominato o citato in questi anni e testi.

42. A chiarimento, cfr. Stuart A. Umpleby, «Second Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science», in *Constructivist Foundations*, vol. 11, n. 3, 2016, pp. 455-465.

43. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale* (1966), trad. di Marta Sofri Innocenti e Alessandro Sofri Peretti, il Mulino, Bologna 1969 (in proposito, cfr. l'*Introduzione* in *Opere complete*, vol. I, pp. 59-62). Da considerare, a monte di questi autori, due classici contributi della scuola viennese di scienze sociali quali Carl Menger, *Sul metodo delle scienze sociali* (1883), a cura di Raimondo Cubeddu, introd. di Karl Milford, trad. di Flavia Monceri, Liberilibri, Macerata 1996, e Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), trad. di Franco Bassani, il Mulino, Bologna 1974.

44. Su questi temi si veda *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base della vita* (1997) di Fritjof Capra (trad. di Carlo Capararo, Rizzoli, Milano 2015), in particolare i capp. 11, 12 ma anche *passim*; un resoconto critico, sulla base delle successive ritrattazioni da parte di Illich e col supporto degli studi di Catherine Hayles, può leggersi in Cayley, *Ivan Illich*, cit., cap. IX, *Embodiment/Disembodiment*, pp. 244-277. Non constano approfondimenti organici degli interessi epistemologici di Illich, assai pronunciati peraltro (si considerino le inclusioni di Karl Popper, Thomas Kuhn, Irme Lakatos e altri autori nella *Bibliografía Límites*). Fa eccezione la tesi di laurea di Marco Reggio nel lontano anno accademico 1999/2000, *Tecnologia e sapere in Ivan Illich* (relatore Giulio Giorello, correlatore Carlo Sini, Università degli Studi di Milano), attenta e competente. Interessante anche la dissertazione dottorale *Cibernética e convivencialidade. Integração de conversações paralelas como estratégia para auto-organização* di Marcus Vinicius Bernardo (Universidade Federal de Minas Gerais 2021), che non ha preoccupazioni epistemologiche, ma si mostra informata dei contesti qui richiamati e mirata a reperire *conciliações teóricas* tra cibernetica e convivialità. Su quest'ultimo aspetto, di particolare interesse il contributo di Dan McQuillan, «Algorithmic paranoia and the convivial alternative», in *Big Data & Society*, vol. 3, n. 2, 2016, pp. 1-12.

45. Vedi oltre, al già citato capitolo 3 della *Convivialità*, il paragrafo sulla «Insoddisfazione».

46. Ivi, capitolo 4, paragrafo «La demitizzazione della scienza».

47. Vedi la conclusione dei suoi *Pensieri e note sulla cognizione* (1970): «5.6) I processi cognitivi creano descrizioni dell'ambiente, ossia informazioni sull'ambiente. | 6) L'ambiente non contiene alcuna informazione. L'ambiente è così come è» (von Foerster, *Sistemi che osservano*, cit., p. 151).

48. Vedi in proposito *Su esperienza estetica ed esperienza religiosa* (1966), in *Opere complete*, vol. I, pp. 423-443; a commento, i parr. IX e X dell'*Introduzione*, ivi, pp. 58-72.

49. Cope, Kalantzis, *The Cybernetics of Learning*, cit., p. 2376. Illich compose una pagina a titolo «Learning» per Heinz von Foerster (a cura di), *Cybernetics of Cybernetics, or, the Control of Control and the Communication of Communication* (BCL Report 73.38), University of Illinois Press, Urbana IL 1974, p. 298.

50. Vedi l'intervista allo *Spiegel Può la violenza essere cristiana?*, in *Opere complete*, vol. I, p. 848.

51. Sebbene un passo dei citati *Fiumi a nord del futuro* lasci intendere che, nei primi anni Settanta, una rottura fosse intervenuta tra i due uomini (nella trad. it. cit., p. 137).

52. I due passi rispettivamente al cap. II della *Convivialità*, par. «L'industrializzazione del senso di privazione», e al cap. V, par. «Dalla catastrofe alla crisi».

53. Così (solo) in *Tools for Conviviality*, Harper & Row, New York 1973, p. 27; vedi oltre, al cap. II della *Convivialità*, la nota [14].

54. Cfr. F. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, *Teoria e pratica della terapia della Gestalt. Vitalità e accrescimento nella personalità umana*, con una nuova introd. di Isadore From e Michael Vincent Miller e una postf. di Giovanni Salonia, Margherita Spagnuolo Lobb e Antonio Sichera, trad. di Jean Sanders e Fernando Liuzzi, Astrolabio, Roma 1997, traduzione della seconda edizione (1994) del volume apparso nel 1951, edizione che ripristina la successione delle parti teorica e pratica secondo il progetto originario degli autori, aprendosi perciò con la trattazione elaborata da Goodman delle idee di Frederick Perls. Al riguardo si può notare che Illich ha ben presente, almeno in *Nemesi medica*, l'opera di Viktor von Weizsäcker, il cui *Gestaltkreis* appare coerente con gli sviluppi psicologici qui considerati. In senso opposto, si può osservare che, nei pochi luoghi in cui egli fa uso del termine *Gestalt*, si riferisce in genere a una costellazione simbolica stabilita, non a una puntuale «attività di dar forma».

55. «La vita nel tempo – cioè la vita a poco a poco, o la vita che si perde nel passato per cercarsi nel futuro –, fintanto che è umana, è una successione di atti di accettazione o rifiuto della realtà, che essa accetta o rifiuta come volontà di Dio» (*La fine della vita umana*, in *Opere complete*, vol. I, p. 405).

56. Ivan Illich, «Geleitwort», in Paul e Percival Goodman, *Communitas. Lebensformen und Lebensmöglichkeiten menschlicher Gemeinschaften* (1947, 1960), introd. di Hartmut von Hentig, trad. di Stefan Blankertz, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1994, pp. VII, IX.

57. «Lo strumento è inerente al rapporto sociale» dichiara Illich (vedi oltre al cap. II della *Convivialità*, par. «L'altra possibilità: una struttura conviviale»). «Allorché agisco in quanto uomo, mi servo di strumenti. A seconda che io lo padroneggi o che viceversa ne sia dominato, lo strumento mi collega o mi lega al corpo sociale. Nella misura in cui io padroneggio lo strumento, conferisco al mondo un mio significato; nella misura in cui lo strumento mi domina, è la sua struttura che mi plasma e informa la rappresentazione che io ho di me stesso. Lo strumento conviviale è quello che mi lascia il più ampio spazio e il maggior potere di modificare il mondo secondo le mie intenzioni. Lo strumento industriale mi nega questo potere; di più: attraverso di esso, è un altro diverso da me che determina la mia aspettativa, restringe il mio margine di controllo e governa il mio senso della vita. La maggior parte degli strumenti che mi circondano oggi non può essere utilizzata in modo conviviale». Commenta Carl Mitcham in quella che è l'analisi dei *Tools for Conviviality* più informata e completa a disposizione: «L'intuizione fondamentale di Illich è che gli strumenti hanno conseguenze, che gli artefatti tecnologici hanno caratteristiche intrinseche che possono influenzare l'uso, il comportamento dell'utilizzatore e la società in cui tale uso ha luogo. Questo il contributo specifico di Illich a una maggiore consapevolezza o lucidità intellettuale a proposito della moderna condizione tecnologica in cui l'umanità si trova»: «Tools for Conviviality: Argument, Insight, Influence» (1991), in *Conspiratio. Periodical for Thinking After Illich*, n. 5, autunno 2023, pp. 62-63).

58. Vedi oltre, al capitolo III della *Convivialità*, par. «L'insoddisfazione».

59. Mitcham, «Tools for Conviviality», cit., pp. 70-71.

60. Ivi, p. 66.

61. La prima definizione in *La convivialità*, cap. 2, par. «Gli strumenti e la crisi»; le due seguenti ivi, «Introduzione».

62. *La disoccupazione utile* (tomo II, parte V), sez. I, par. «Acculturazione a prodotti standard»; il corsivo è aggiunto.

63. *La convivialità*, cap. 2, par. «I valori base».

64. Vedi la schematizzazione di questa alternativa secondo le formule di Don Ihde (*Technics and Praxis*, 1979) citato in Mitcham, *Tools for Conviviality*, cit., p. 81: «[Human-Instrument] → World» *vs* «Human → [Instrument-World]».

65. Così anche Karl Marx, almeno per «lo spazio di un mattino», come scrive (sulla base dei manoscritti del 1860-1862) Roberto Finelli in *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2022, cap. III: «Dunque, per concludere, a me sembra che tecnica nel contesto marxiano rimandi essenzialmente a una prospettiva antropologica di produzione di beni in quanto valori d'uso: alla capacità cioè della specie umana di confrontarsi produttivamente, secondo gradi diversi a seconda delle diverse epoche storiche e delle diverse formazioni economico-sociali, con la natura come oggetto di lavoro. Anche quando, anzi soprattutto quando, la tecnica è tecnica del capitale, con l'enorme progresso nella produttività che questo comporta. Laddove *Technologie* sembra riferirsi non a una struttura in qualche modo invariante della specie rispetto alle altre specie, ma al particolare luogo storico in cui l'invarianza antropocentrica della tecnica viene risignificata in una rete di relazioni tra macchine, forza lavoro e comando d'impresa, in cui è essenziale la riconduzione della componente antropomorfa del processo di lavoro alla funzione di cosa tra cose: o, se si vuole, alla coerenza tra astrazione e impersonalità della funzione umana e astrazione e impersonalità della ricchezza capitalistica da produrre».

66. Si veda su questo passaggio Jean Robert, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, trad. di Maria Adele Cozzi, Hermatena, Riola 2019.

67. Il riferimento è ai due classici contributi di Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, Paris 1954 (trad. it. *La tecnica. Rischio del secolo*, trad. di Cesare Pesce, Giuffrè, Milano 1969), e *Le système technicien*, Calmann-Lévy, Paris 1977 (trad. it. *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, pref. di Jean-Luc Porquet, trad. di Guendalina Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009).

68. Vedi oltre, in appendice, *Pellegrini dell'ovvio*.

69. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, cit., p. 72.

70. Francisco Varela, *Lectura de Illich*, Santiago del Cile, novembre 1972, in *CIDOC Documenta I/V, Augusto 1972 - Enero 1973, Hipothesis - Sociedad convivencial, Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 83», Cuernavaca 1973, pp. 24/72, 1-14.

71. Vedilo oltre, nella parte III.

72. André Gorz, *Écologie et politique*, Seuil, Paris 1978. Al ruolo di Gorz in Francia nel periodo di gestazione di *Nemesi medica* Illich fa riferimento nella discussione assisiate del '77 (*Illich risponde dopo Nemesi medica*, che vedi in appendice al tomo II). Sul rapporto tra i due autori vedi Enzo Lesourt, «Réconcilier souveraineté individuelle et vie en société: la société écologiste d'André Gorz et la société conviviale d'Ivan», in *Natures Sciences Sociétés*, vol. 31, n. 3, 2013, pp. 307-314. Particolarmente utile a inquadramento Christopher D. Brooks, *Exile. An Intellectual Portrait of André Gorz*, diss., University of California, Santa Cruz 2010.

73. Theodor Shanin, «Un uomo sempre attuale» (2012), in Esteva (a cura di), *Ripensare il mondo con Ivan Illich*, cit., pp. 185-203. Di Shanin è la curatela di *Late Marx and the Russian Road. Marx and «the peripheries of capitalism»*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.

74. Tra i vari suoi interventi in proposito, vedi «L'economia, i bisogni, la convivialità nel pensiero di Ivan Illich», in *Lo Straniero*, n. 137, novembre 2011, pp. 42-48: poi anche in *Altronovecento*, n. 22, febbraio 2013, https://altronovecento.fondazionemicheletti.eu/ivan-illich-leconomia-i-bisogni-la-convivialita/.

75. Vedi di lui «Time To Enclose The Enclosers With Marx and Illich», cit., pp. 70-95. Un ampio resoconto del contributo di Esteva, nel quadro di una discussione su Illich e Marx, in Cayley, *Ivan Illich*, cit., pp. 142-150.

76. «Più di trent'anni or sono, allorché in una delle nostre prime conversazioni scoprii che Illich non aveva mai visto la Terra Santa, lo invitai a visitarla e successivamente lo accompagnai, facendo da anfitrione nel corso della visita. Accettò di incontrare i miei studenti nella città di Haifa, dove allora insegnavo. Un folto gruppo di studenti accorse per incontrare quell'uomo famoso. Lo avvertii che un gruppo dei miei studenti più intelligenti, originari dell'America Latina, lo avrebbero sfidato da posizioni marxiste, nelle quali erano ben ferrati. Illich sorrise e iniziò il suo discorso dal primo [libro] del *Capitale*. Nel primo capitolo di quel [testo] tanto importante, disse Illich, Marx individuò i due concetti fondamentali di "valore d'uso" (definito dai bisogni) e "valore di scambio" (definito dal mercato). Illich elaborò ampiamente il concetto di "valore di scambio" fino a giungere alla definizione di capitalismo. Successivamente sviluppò il concetto di "valore d'uso" per presentare un'immagine umanistica ed ecologica della società in cui viviamo. Al termine dell'esposizione, dopo un profondo silenzio, scoppiò un lungo applauso. Per coloro che per anni avevano letto *Il capitale* fu un'enorme sorpresa sentire che avevano appreso qualcosa di nuovo»: Shanin, «Un uomo sempre attuale», cit., p. 193.

77. Si riveda in tal senso *La necessità di un limite massimo condiviso* (settembre 1971), in *Opere complete*, vol. I, pp. 693-695.

78. Vedi in appendice al tomo II, *Dimensioni idolatriche delle istituzioni*.

79. Vedi oltre, nella parte II.

80. Di diversa opinione Raffaello Ciucci, in quella che resta la migliore monografia italiana su Illich: *La società conviviale. La profezia post-industriale di Ivan Illich*, ETS, Pisa 1984, pp. 55-61.

81. Tipicamente Paul A. Baran, Paul M. Sweezy, *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana* (1966), trad. di Luigi Occhionero, Einaudi, Torino 1968. Da ricordare, sulla *Monthly Review* diretta da Sweezy (vol. 28, n. 5, ottobre 1976), la recensione ostile di *Medical Nemesis* firmata da Vicente Navarro, «The Fetishism of Industrialization. A Critique of Ivan Illich» (pp. 34-46).

82. «La tecnologia provvede […] una razionalizzazione egregia della non-libertà dell'uomo, e dimostra l'impossibilità "tecnica" di essere autonomi, di decidere personalmente della propria vita. L'assenza di libertà non appare infatti avere carattere irrazionale, né politico, ma sembra piuttosto dovuta alla sottomissione all'apparato tecnico che accresce i comodi della vita e aumenta la produttività del lavoro. In tal modo la razionalità tecnologica protegge piuttosto che abolire la legittimità del dominio, e l'orizzonte strumentale della ragione si apre su una società razionalmente totalitaria» (Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), trad. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Einaudi, Torino 1968, p. 172). Altrove, non senza incertezze, Marcuse costeggia posizioni più tardi abbracciate da Illich; ad esempio: «Il mutamento politico si trasformerebbe in mutamento sociale qualitativo solo in quanto sapesse modificare la direzione del progresso tecnologico – ciò che significa sviluppare una nuova tecnologia. La tecnologia in essere è diventata infatti uno strumento di politica distruttiva» (ivi, p. 237).

83. «La connessione tra forze produttive e rapporti di produzione dovrebbe essere sostituita da quella più astratta tra lavoro e interazione. I rapporti di produzione denotano un piano al quale il quadro istituzionale è stato ancorato soltanto durante la fase di dispiegamento del capitalismo liberale – ciò non si è verificato né prima né dopo. D'altra parte le forze produttive, nelle quali si accumulano i processi di apprendimento organizzati nei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo, sono state fin dall'inizio il motore dello sviluppo sociale, ma non sembrano essere *sempre e ovunque* un

potenziale liberatorio né dare luogo a movimenti emancipativi, come aveva supposto Marx. Almeno non lo sono più da quando la crescita continua delle forze produttive è diventata dipendente da un progresso tecnico-scientifico istituzionalizzato, che assume *anche* funzioni di legittimazione del dominio. A me sembra che il sistema di riferimento sviluppato sulla base del rapporto analogo, ma più generale, tra quadro istituzionale (interazione) e sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo ("lavoro" nel senso più ampio di agire strumentale e strategico) sia più adeguato per ricostruire le soglie socioculturali della storia del genere umano»: Jürgen Habermas, «Tecnica e scienza come "ideologia"» (1968), in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, a cura di Carlo Donolo, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 186). A questo testo, che Illich riutilizzerà ancora in anni successivi, fanno riferimento anche le citate *Note critiche* di Wolfgang Sachs a proposito di *Retooling Society*.

84. «La fede annuncia che la fraternità umana, ricercata attraverso l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, è qualche cosa di possibile, che gli sforzi per raggiungerla non sono vani, che Dio ci chiama ad essa e ce ne garantisce la piena realizzazione, *che il definitivo si sta costruendo nel provvisorio* [corsivo aggiunto]. La fede ci rivela il senso profondo della storia che forgiamo con le nostre mani, facendoci conoscere il valore di comunione con Dio e di salvezza che possiede ogni atto umano orientato alla costruzione di una società più giusta, e, inversamente, facendoci vedere come ogni ingiustizia sia una rottura con lui»: Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione. Prospettive* (1971), trad. it. di Luisito Bianchi, Queriniana, Brescia 1972, pp. 243-244. Sul tema, l'autore torna in altri passi e altri termini, ma sempre postulando una «mutua implicazione» tra «*progetto* umano» di liberazione e «dono di Dio». Sul rapporto tra Illich e Gutiérrez non abbiamo notizie ulteriori ai primi incontri fra teologi, negli anni 1964-1965, cui gli storici riconducono l'origine della teologia della liberazione. Si può comunque osservare che il volume citato si chiude con un riferimento al celebre articolo di Illich «The Seamy Side of Charity» (ivi, p. 386).

85. Edoardo Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, EDB, Bologna 1997, pp. 25-47.

86. G.K. Chesterton, *Il profilo della ragionevolezza. Il Distributismo, un'alternativa al capitalismo e al socialismo* (1926), trad. di Federica Giardini, Lindau, Torino 2011, p. 40.

87. Hilaire Belloc, *Lo Stato servile* (1912), introd. di Marco Vitale, trad. di Vincenzo Maggitti, Liberilibri, Macerata 1993.

88. Di aver discusso le idee di Belloc con il cugino Ivan, che le difendeva, aveva memoria Vanja Illich (1927-2018), secondo la testimonianza resa a chi scrive (Roma, 16 aprile 2012).

89. Vedi di Dossetti gli *Scritti politici. 1943-1951*, a cura di Giuseppe Trotta, pres. di Giovanni Bianchi, introd. di Mario Tronti, Marietti, Genova 1995; inoltre Enrico Galavotti, *Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia, 1940-1948*, il Mulino, Bologna 2013.

90. Cfr. Cayley, *Ivan Illich*, cit., p. 47. L'episodio è ricostruito in Fabio Milana, «Ivan Illich al Collegio Capranica (1945-1950)», in *Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche*, vol. 44, n. 1, 2023, pp. 123-124.

91. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, cit., pp. 98-99; Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., pp. 68-69.

92. Cfr. *Lettere dal deserto di fratel Carlo Carretto*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 709-711.

93. Alberto Melloni, *Dossetti e l'indicibile. Il quaderno scomparso di «Cronache sociali»: i cattolici per un nuovo partito a sinistra della Dc (1948)*, Donzelli, Roma 2013.

94. Giuseppe Dossetti, «Problematica sociale del mondo d'oggi» (30 agosto 1951), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 270: «Dopo venti secoli di polemiche tra Chiesa e Stato e di tirannidi patite è

comprensibile la formazione di un *horror* acritico verso lo Stato, considerato come espressione di peccato non riscattabile, o al più giustificato se e in quanto mezzo e strumento secondario ai fini della persona. Quell'enfasi personalistica, deviando, si è ridotta a un ribrezzo fisico contro l'assunzione da parte dello Stato di compiti che nuove tecniche di amministrazione gli attribuiscono (antiinterventismo, antidirigismo, antiburocratismo acritico): ha degenerato, cioè, conseguentemente, in enfasi individualistica».

95. Illich, «Geleitwort», cit., pp. VII-VIII. Non è del tutto chiaro in questo passo se Illich si riferisca alle posizioni antiproibizioniste di Goodman o libertarie in genere.

96. Vedi tomo II, parte V, *Leopold Kohr, prima che capissimo*.

97. Vedi oltre, nella parte I, il cap. VII del libro citato, in particolare la storia editoriale in nota.

98. *Ibid.* Su Pandora si apre, e davanti a una statua che la raffigura si svolge, un programma televisivo della serie *Un certain regard* dedicato a Illich e condotto da Jean-Marie Domenach trasmesso dalla Radiotelevisione francese il 19 marzo 1972.

99. «Il fondamento psichico del programma sociale marxista era, prevalentemente, il complesso matricentrico. La teoria secondo la quale, se le capacità produttive dell'economia fossero organizzate razionalmente, ognuno sarebbe provvisto in misura sufficiente dei beni di cui ha bisogno, indipendentemente dal ruolo sostenuto nel processo produttivo; che tutto ciò si poteva ottenere con molto meno lavoro di quanto fosse stato necessario fino ad allora; e infine, che ogni essere umano ha un diritto incondizionato alla felicità, e che questa felicità risiede nell'"armonioso dispiegarsi della propria personalità": tutte queste idee erano le espressioni razionali e scientifiche di idee che, nelle condizioni economiche precedenti, potevano esprimersi soltanto in miti e immagini fantastiche: la Madre Terra dà ai suoi figli ciò di cui hanno bisogno, indipendentemente dai loro meriti. | Questo nesso tra tendenze matricentriche e idee socialiste spiega il motivo per cui il carattere "materialista-democratico" della società matriarcale spinge gli autori socialisti a esprimere una così calda simpatia per la teoria del matriarcato»: Erich Fromm, «La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale» (1934), in Id., *Amore, sessualità e matriarcato* (1994), a cura di Rainer Funk, trad. di Adriana Apa, A. Mondadori, Milano 1997, p. 74. Nello stesso 1970 del saggio di Illich, la Princeton University Press pubblicava una raccolta di scritti di Bachofen su *Myth, Religion and Mother Right* che Illich inserisce nella Bibliografia più volte ricordata, indicando a commento un breve scritto di Fromm dello stesso anno («Significato attuale della teoria del matriarcato», in Id., *Amore, sessualità, matriarcato*, cit., pp. 119-125) che potrebbe ben essere stato alla base della «conversazione» tra i due da cui ebbe origine l'illichiano *Epimethean Man*. Nel suo testo, Fromm ribadiva la convinzione (già bachofeniana in parte) che «una soluzione vitale e progressista [stesse] solo in una nuova sintesi tra gli opposti» principi patriarcale e matriarcale, come quella in precedenza raggiunta «nella Chiesa cattolica o nel concetto marxiano di socialismo»; in precedenza aveva parlato, tra l'altro, di «regressione infantile al matriarcato» (di cui Marcuse sarebbe stato «il portavoce») da parte della giovane generazione, cullata dalla «Grande Madre» tecnica della «cultura consumistica» e attratta dalle prestazioni fusionali dell'esperienza di gruppo. È probabile che Illich, nell'anzidetta «conversazione», non fosse troppo d'accordo con questa prospettiva, per quanto anche la sua si volesse volta assai più al futuro che al passato.

100. Vedi la bella introduzione di Pietro Adamo («L'anarchismo "riformista" di Paul Goodman») all'antologia di scritti politici di Goodman da lui predisposta *Individuo e comunità. Scritti politici*, trad. di Guido Lagomarsino, elèuthera, s.l. 1995.

101. Specifica delle versioni citate è l'inserzione dell'inciso «e, più esattamente, nel *verbo*, giunto fino a noi», con la ripetizione dello stesso sostantivo nella frase seguente; una scelta che, comunque motivata, certo non ignorava le connotazioni religiose del termine introdotto a correzione.

102. Vedi oltre, in appendice, *Pellegrini dell'ovvio*.

103. Cfr. *Opere complete*, vol. I, p. 848.

104. Vedilo nell'edizione italiana, a cura di Giacomo Borella, della revisione procurata da Colin Ward nel 1974 (trad. di Franco Marano, elèuthera, s.l. 2015). Illich cita l'edizione originale del 1899, «non più ristampat[a]». Dello stesso autore e curatore la recente riedizione italiana de *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione* (pref. di Lee Alan Dugatkin, trad. di Giacomo Borella e Daniella Engel, elèuthera, s.l. 2020), un testo assai caro a Fromm.

105. *Pellegrini dell'ovvio*, in appendice.

106. Cfr. l'*Avvertenza* citata all'edizione del 1998 di *Selbstbegrenzung*.

107. Cfr. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, cit., pp. 115-117; Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., pp. 86-88.

108. Ivan Illich, *Latin America and a Better Religious Life. Conference Given by Mgr. Ivan Illich […] Cuernavaca, April 4, 1963*, testo inedito.

109. Come si esprime in *Pellegrini dell'ovvio*, in appendice.

Ringraziamenti

Questa iniziativa editoriale è stata resa possibile dalla fiducia di Valentina Borremans. Sajay Samuel, Neto Leão, Marianne Gronemeyer, Franz Tutzer, Franco Augusto Jacomella, Mattia Cucchi vi hanno contribuito dando segnalazione o fornendo copia di alcuni dei testi originali, oltre a notizie bibliografiche, suggerimenti di traduzione e altro.

Il volume non avrebbe potuto essere allestito senza avvalersi della ricca collezione di testi CIDOC posseduta dalla Biblioteca «Giuseppe Dossetti», e dei documenti conservati nell'Archivio della Fondazione per le scienze religiose «Giovanni XXIII» di Bologna. Al direttore della Fondazione, Alberto Melloni, e ai responsabili dei servizi citati, va del pari il mio ringraziamento.

Molti amici hanno accompagnato col loro sostegno il lavoro di questi anni. A tutti e ciascuno, la mia più grata riconoscenza.

A Donato Barbone, che di Ivan Illich è stato storico *editor* in Italia nonché amico di lunga data, e la cui raccolta di documenti (ora consultabile presso l'Archivio della suddetta Fondazione bolognese) si è rivelata di primaria importanza nella preparazione di questo volume, esso è dedicato in segno di affetto e gratitudine.

F. M.

Avvertenza

Le note d’autore (numerate in apice) sono disposte a piè di pagina; le note del curatore (in apice tra parentesi quadre) sono riunite in apposita sezione alla fine di ciascuna parte del volume.

L’abbreviazione «*Opere complete*, vol. I» si riferisce a: Ivan Illich, *Celebrare la consapevolezza. Scritti 1951-1971* (*Opere complete. Volume 1*), a cura di Fabio Milana, pref. di Giorgio Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2020.

Parte I
Scolarizzazione obbligatoria

Descolarizzare la società
(1971)

Introduzione

Devo il mio interesse per la pubblica istruzione [*public education*][1] a Everett Reimer. Fino al momento del nostro primo incontro, nel 1958 a Portorico, non avevo mai dubitato dell'importanza di estendere la scolarizzazione obbligatoria a tutti. Insieme siamo arrivati a capire che per la maggior parte delle persone l'obbligo di andare a scuola comporta una riduzione del diritto all'apprendimento. I testi presentati al CIDOC e raccolti in questo libro nascono da minute che andavo sottoponendo a lui, e che insieme abbiamo discusso nel corso del 1970, anno tredicesimo del nostro dialogo. L'ultimo capitolo contiene mie riflessioni successive a una conversazione con Erich Fromm sul *Mutterrecht* di Bachofen.

Dal 1967 Reimer e io ci incontriamo regolarmente al Centro per la documentazione interculturale (CIDOC) di Cuernavaca in Messico. Al nostro dialogo ha partecipato anche Valentina Borremans, la direttrice del Centro, sollecitandomi continuamente a confrontare le nostre teorie con le realtà dell'America latina e dell'Africa. Questo libro riflette la sua convinzione che non soltanto le istituzioni, ma l'ethos della società andrebbe «descolarizzato».

L'istruzione universale non è attuabile sotto forma di scolarizzazione. Né lo sarebbe di più se si ricorresse a istituzioni alternative costruite sul modello delle scuole attuali. Ugualmente non servono allo scopo né nuovi atteggiamenti degli insegnanti nei confronti degli allievi, né il proliferare di attrezzature e sussidi didattici (nell'aula scolastica o nella propria cameretta), né infine il tentativo di allargare la responsabilità del pedagogo sino ad assorbire l'intera vita dei suoi discepoli. L'attuale ricerca di nuovi *imbuti* didattici dev'essere rovesciata in ricerca di ciò che, come istituzione, è il loro esatto opposto: *reti* educative [*educational webs*][2] che diano a ognuno maggiori possibilità di trasformare ogni momento della propria vita in un momento di apprendimento, di partecipazione e di interessamento. Ci

auguriamo di poter dare un contributo di idee utile a quanti conducono questo tipo di controricerca [*counterfoil research*][3] sull'istruzione, e anche a quanti cercano alternative ad altre industrie di servizi contemplate dal sistema.

Nei mercoledì mattina della primavera e dell'autunno 1970 ho presentato le diverse parti del libro ai partecipanti ai corsi del CIDOC di Cuernavaca. Molti di loro hanno dato suggerimenti o avanzato critiche. Parecchi riconosceranno in queste pagine le loro idee, soprattutto Paulo Freire, Peter Berger e José María Bulnes, oltre a Joseph Fitzpatrick, John Holt, Ángel Quintero, Layman Allen, Fred Goodman, Gerhart Ladner, Didier Piveteau, Joel Spring, Augusto Salazar Bondy e Dennis Sullivan. Tra i critici, chi mi ha costretto a una revisione più radicale delle mie riflessioni è stato Paul Goodman. Robert Silvers mi ha dato invece una brillante assistenza redazionale per i capitoli 1, 3 e 6, che sono apparsi sulla *New York Review of Books*[4].

Reimer e io abbiamo deciso di pubblicare versioni distinte della nostra ricerca comune. Lui sta lavorando a una vasta e documentata trattazione che richiederà ancora parecchi mesi di revisione critica e verrà pubblicata da Doubleday & Company verso la fine del 1971[1]. Dennis Sullivan, che ha fatto da segretario durante i nostri colloqui, sta preparando un libro che inquadrerà le mie tesi nel contesto del dibattito in corso sulla scolarizzazione di Stato negli USA. Io presento ora questo volume nella speranza di provocare nuovi contributi critici alle sessioni del seminario sulle «Alternative nell'istruzione» programmato al CIDOC di Cuernavaca per il 1972 e 1973.

Ho intenzione di discutere alcune questioni complesse che sorgono una volta accettata l'ipotesi che la società possa essere descolarizzata; stabilire criteri utili a riconoscere le istituzioni che meritano di essere potenziate per il loro contributo all'apprendimento in un ambiente descolarizzato; e precisare quelle finalità personali che possono favorire l'avvento di una Età del Tempo Libero (*scholé*) in opposizione a un'economia dominata dalle industrie dei servizi.

Ivan Illich
CIDOC
Cuernavaca, Messico
novembre 1970

1. Vedi ora Everett Reimer, *School is Dead. Alternatives in Education*, Doubleday, New York 1971 [trad. it. *La scuola è morta. Alternative nell'educazione*, con nota conclusiva di S. Valitutti, trad. e note a cura di Gastone Eutizi, A. Armando, Roma 1974].

1
Perché bisogna deistituzionalizzare la scuola

Molti studenti, specie quelli più poveri, sanno per istinto che cosa fanno per loro le scuole. Le scuole li «scolarizzano» a confondere processo e sostanza. Una volta che questi due momenti siano diventati indistinguibili, acquista validità una nuova logica: quanto più lungo il trattamento, tanto migliori i risultati; o in altre parole: aumentare la dose è garanzia di successo. In questo modo si «scolarizza» l'allievo a scambiare l'insegnamento per apprendimento, la promozione alla classe successiva per istruzione, un diploma per competenza acquisita, la facilità di parola per capacità di dire qualcosa di nuovo. Si «scolarizza» la sua immaginazione ad accettare un servizio al posto di un valore. I trattamenti sanitari vengono presi per tutela della salute, i servizi sociali per miglioramento della vita di comunità, la protezione da parte della polizia per sicurezza personale, l'equilibrio del terrore per sicurezza nazionale, la corsa al successo per lavoro produttivo. Salute, istruzione, dignità, indipendenza e creatività vengono identificate, o quasi, con la prestazione delle istituzioni che si dicono al servizio di questi fini, e si fa credere che per migliorare la salute, l'apprendimento ecc. sia sufficiente stanziare somme maggiori per la gestione degli ospedali, delle scuole e degli altri servizi in questione.

In questo libro[1] mostrerò che l'affidamento dei valori a istituzioni conduce inevitabilmente all'inquinamento fisico, alla polarizzazione sociale e all'impotenza psicologica: tre dimensioni di un processo di degenerazione complessiva e di miseria modernizzata. Spiegherò come questo processo degenerativo si acceleri quando dei bisogni immateriali si trasformano in domanda di merci, quando la salute, l'istruzione, la mobilità personale, il benessere o l'equilibrio psicologico sono visti soltanto come risultati di servizi o di «trattamenti». Lo faccio perché credo che le attuali ricerche sul futuro tendano in genere ad auspicare una sempre maggiore

istituzionalizzazione dei valori, sicché diventa necessario precisare le condizioni grazie a cui possa verificarsi esattamente il contrario. Abbiamo bisogno di ricerche su come servirci della tecnologia per creare istituzioni che permettano un'interazione personale creativa e autonoma e per far emergere valori che per essenza i tecnocrati non sono in grado di controllare. Ci servono insomma ricerche che facciano da contraltare [*counterfoil research*] a quelle dell'attuale futurologia.

Intendo affrontare la questione generale di come la natura dell'uomo e la natura delle istituzioni moderne vengano a definirsi reciprocamente nella nostra visione del mondo e nel nostro linguaggio. Per far questo, ho scelto come paradigma la scuola, e non mi occupo quindi se non indirettamente degli altri organismi burocratici del *corporate state*[2]: la famiglia di consumatori, il partito, l'esercito, la Chiesa, i media. Ma dall'analisi del curricolo occulto della scuola dovrebbe risultare con chiarezza che, come l'istruzione pubblica trarrebbe giovamento dalla descolarizzazione della società, così alla vita famigliare, alla politica, alla sicurezza collettiva, alla fede e alle comunicazioni gioverebbe un processo analogo.

In questo saggio iniziale cerco anzitutto di spiegare che cosa potrebbe significare la descolarizzazione di una società «scolarizzata». In questo contesto dovrebbe essere più facile capire perché ho scelto i cinque specifici aspetti che sono di rilievo per tale processo e che tratterò nei capitoli successivi.

Oggi non è scolarizzata soltanto l'istruzione ma l'intera realtà sociale. In una medesima circoscrizione mandare a scuola i ricchi e i poveri costa pressappoco lo stesso. I dati sulla spesa annua per allievo negli slum e nei suburbi agiati di venti grandi città degli Stati Uniti non rivelano differenze sostanziali (anzi si spende a volte di più per gli alunni poveri)[1]. Ricchi e poveri dipendono nella stessa maniera da scuole e ospedali che governano la loro vita, plasmano la loro visione del mondo e stabiliscono al loro posto che cosa è legittimo e che cosa non lo è. Ricchi e poveri concordano nel ritenere che il curarsi da soli sia segno d'irresponsabilità, che lo studiare da soli non dia sicurezza e che l'organizzazione di comunità, se non finanziata dalle autorità competenti, sia una forma di aggressività o di sovversione. Poiché confidano nei trattamenti istituzionali, ciò che si realizza indipendentemente da questi è guardato con sospetto da entrambi i gruppi. Il sottosviluppo progressivo della fiducia in sé stessi e nella collettività è persino più evidente a Westchester[3] che nel Nord-Est del Brasile.

Dappertutto occorre «descolarizzare» non soltanto l'istruzione ma l'insieme della società.

Le burocrazie del welfare rivendicano il monopolio professionale, politico e finanziario dell'immaginazione sociale, fissando i criteri secondo cui qualcosa è valido e fattibile. Questo monopolio è alla base della modernizzazione della povertà. Ogni semplice bisogno per il quale venga individuata una risposta istituzionale permette di inventare una nuova classe di poveri e una nuova definizione della povertà. Dieci anni fa in Messico era normale nascere e morire in casa propria ed essere sepolti dai propri amici. Soltanto i bisogni dell'anima erano affidati all'istituzione ecclesiastica. Ora invece iniziare o concludere la vita in casa propria è diventato un segno di povertà o di speciale privilegio. Il morire e la morte sono passati sotto la gestione istituzionale dei medici e degli impresari di pompe funebri.

Una volta che una società ha trasformato i bisogni fondamentali in domanda di merci scientificamente prodotte, la povertà si definisce in base a parametri che i tecnocrati possono modificare a proprio arbitrio. Sono poveri quelli che, sotto qualche importante rispetto, non sono riusciti a tener dietro a un ben reclamizzato ideale di consumo. In Messico è povero chi non ha fatto tre anni di scuola, a New York chi non ne ha fatti dodici.

Socialmente, i poveri non hanno mai avuto potere. Ma il fatto che dipendano sempre di più da una protezione istituzionale dà alla loro debolezza una dimensione nuova: l'impotenza psicologica, l'incapacità di provvedere a sé stessi. I contadini dell'altipiano delle Ande sono sfruttati dal latifondista e dal mercante, ma quando si trasferiscono a Lima si trovano anche a dipendere dai boss della politica e a essere penalizzati dalla mancanza di scolarizzazione. La povertà modernizzata associa all'assenza di potere sulle circostanze esterne una perdita di potenza personale. Questa modernizzazione della povertà è un fenomeno mondiale ed è alla radice del sottosviluppo contemporaneo. Anche se nei Paesi ricchi assume naturalmente forme diverse da quelle dei Paesi poveri.

La si sente probabilmente con intensità particolare nelle città degli Stati Uniti. In nessun altro luogo la povertà viene combattuta con maggior dispendio di mezzi. E in nessun altro luogo la lotta contro la povertà produce in misura così rilevante dipendenza, frustrazione, rabbia e rivendicazioni ulteriori. In nessun altro luogo infine dovrebbe risultare con

tanta evidenza che la povertà – una volta modernizzata – resiste alle cure fatte di soli dollari e richiede un rivoluzionamento delle istituzioni esistenti.

Oggi negli Stati Uniti i neri, e anche gli immigrati, possono fruire di un'assistenza professionale a un livello che sarebbe stato impensabile due generazioni fa e che sembra ancor oggi assurdo a quasi tutti gli abitanti del Terzo Mondo. I poveri degli Stati Uniti possono contare, ad esempio, su un apposito funzionario che riporta i loro figli a scuola finché non abbiano compiuto diciassette anni, o su un medico che procura loro un letto d'ospedale capace di costare sessanta dollari al giorno, cioè il reddito di tre mesi per la maggior parte della popolazione mondiale. Ma questa protezione non fa che accentuare la loro dipendenza e renderli sempre più incapaci di organizzare la propria vita sulla base delle esperienze personali e delle risorse disponibili nell'ambito delle loro comunità.

I poveri degli Stati Uniti sono i soli che possano parlare a ragion veduta della sorte che incombe su tutti i poveri in un mondo in via di modernizzazione. Stanno scoprendo che non c'è somma capace di eliminare la distruttività intrinseca delle istituzioni assistenziali, una volta che le gerarchie professionali di queste istituzioni abbiano convinto la collettività dell'assoluta necessità morale delle loro prestazioni. I poveri dei ghetti urbani statunitensi possono dimostrare con la loro esperienza la fondamentale fallacia della legislazione sociale in una società «scolarizzata».

Il giudice della Corte suprema William O. Douglas ha detto che «l'unico modo per fondare un'istituzione è finanziarla». Valido anche il corollario: solo smettendo di versare dollari alle istituzioni che oggi si occupano della salute, dell'istruzione e dell'assistenza si può arrestare il processo di impoverimento causato dai loro inabilitanti effetti collaterali.

Dobbiamo tenerlo presente nel valutare i programmi di aiuti del governo federale. Tra il 1965 e il 1968, ad esempio, nelle scuole degli Stati Uniti sono stati spesi oltre tre miliardi di dollari per compensare la situazione di svantaggio di quasi sei milioni di bambini. Questo programma, noto come «Title One», è il più costoso tentativo di recupero che sia mai stato tentato nel campo dell'istruzione, e tuttavia non si è notato alcun progresso significativo nell'apprendimento dei piccoli «svantaggiati». Anzi, in confronto ai compagni provenienti da famiglie di medio reddito, sono andati ancora più indietro. Inoltre, mentre attuavano questo programma, gli esperti si sono accorti che c'erano altri dieci milioni di bambini soggetti a

gravi impedimenti d'ordine economico e educativo. Ecco quindi nuove ragioni per pretendere dal governo sovvenzioni maggiori.

Di questo fallimento totale del tentativo di migliorare l'istruzione dei poveri con il più costoso degli interventi, si possono dare tre spiegazioni:

1) tre miliardi di dollari non bastano a migliorare in misura apprezzabile il rendimento di sei milioni di bambini; oppure

2) i soldi sono stati spesi male; servirebbero allo scopo curricoli differenti, una migliore amministrazione, una maggiore concentrazione dei fondi sui bambini poveri e ricerche più approfondite; oppure

3) alle situazioni di svantaggio educativo non si può rimediare affidandosi all'istruzione impartita nell'ambito della scuola.

La prima ipotesi è certamente valida, nel senso che quel denaro è confluito nel bilancio scolastico. È infatti andato alle scuole dove si trovava il maggior numero di bambini svantaggiati, ma non è stato speso proprio per i bambini poveri. I bambini ai quali era destinato costituivano soltanto la metà circa degli allievi delle scuole che hanno potuto incrementare i propri bilanci con i sussidi governativi. Il denaro è servito a pagare le attività di vigilanza, l'indottrinamento e la selezione dei ruoli sociali tanto quanto l'istruzione vera e propria, perché tutte queste funzioni sono inestricabilmente mescolate tra loro nelle strutture, nei programmi, nel corpo insegnante, nello staff amministrativo e nelle altre componenti essenziali di queste scuole, e di conseguenza anche dei loro bilanci.

I fondi supplementari hanno così permesso alle scuole di provvedere in misura sproporzionata a soddisfare i bambini relativamente più ricchi, «svantaggiati» dal fatto di dover andare a scuola insieme con i poveri. Nella migliore delle ipotesi attraverso il bilancio scolastico al bambino povero è potuta arrivare solo una piccola frazione di ogni dollaro investito per colmare il suo svantaggio nell'apprendimento.

Può darsi anche che il denaro sia stato speso in modo incompetente. Ma anche un'incompetenza eccezionale non può certo competere con quella del sistema scolastico in quanto tale. Per la loro stessa struttura le scuole impediscono che si conceda un particolare privilegio a coloro che per il resto sono svantaggiati. I corsi speciali, le classi separate o gli orari più lunghi producono soltanto una maggiore discriminazione a costi più alti.

I contribuenti non sono ancora abituati a veder bruciare tre miliardi di dollari dall'HEW[4] come se fosse il Pentagono. E l'attuale amministrazione è forse convinta di potersi permettere l'indignazione degli educatori. Se il

programma dovesse essere ridotto, l'americano della classe media non ci rimetterebbe nulla. I genitori poveri pensano di perderci ma, soprattutto, rivendicano il controllo dei fondi destinati ai loro bambini. Una maniera logica di ridurre la spesa e, si spera, di ottenere risultati migliori sarebbe un sistema di borse di studio come quello proposto da Milton Friedman e da altri. I soldi verrebbero cioè dati direttamente al beneficiario lasciando che si paghi lui la porzione di scolarità che preferisce. Se però questo credito fosse limitato ad «acquisti» compatibili coi programmi scolastici, si avrebbe forse una maggiore eguaglianza di trattamento, ma non aumenterebbe certo l'eguaglianza delle prospettive sociali.

Dovrebbe essere ovvio che, anche quando abbia a disposizione scuole di eguale livello, il bambino povero ha raramente la possibilità di tener dietro al ricco. Possono frequentare scuole di pari qualità e cominciare alla stessa età, ma ai bambini poveri mancano in larga misura le occasioni formative che sono normalmente a disposizione del bambino della classe media. Questi vantaggi vanno dalle conversazioni e dai libri che ci sono in casa ai viaggi durante le vacanze e a una diversa coscienza di sé, tutte cose che, per il bambino che ne gode, valgono sia a scuola che fuori. Perciò, fin quando le sue possibilità di progredire o di apprendere dipenderanno dalla scuola, lo studente più povero rimarrà generalmente indietro. I poveri hanno bisogno di fondi che permettano loro di imparare e non di ottenere un certificato attestante l'assistenza ricevuta per le loro gravi carenze presunte.

Il discorso è valido per le nazioni povere come per le ricche, solo che nelle prime assume aspetti diversi. Nelle nazioni povere la povertà modernizzata colpisce un maggior numero di persone in modo più visibile ma anche – per il momento – più superficiale. In America latina i due terzi dei bambini lasciano la scuola prima di aver finito la quinta elementare, ma tali *desertores* non se la passano così male come capiterebbe loro se si trovassero negli Stati Uniti.

Oggi sono pochi i Paesi ancora vittime della povertà classica, che era stabile e meno disabilitante. Quasi tutte le nazioni dell'America latina sono arrivate al momento del «decollo» verso sviluppo economico e consumo competitivo, cioè verso la povertà modernizzata: i loro cittadini hanno imparato a pensare da ricchi e a vivere da poveri. Le loro leggi impongono da sei a dieci anni di scuola obbligatoria. Non soltanto in Argentina, ma in Brasile e nel Messico, per il cittadino medio un'istruzione adeguata è quella definita dagli standard nordamericani, anche se la possibilità di una

scolarizzazione così prolungata è riservata a un'esigua minoranza. In questi Paesi la maggioranza è già condizionata dalla scuola, cioè è scolarizzata a sentirsi inferiore rispetto a coloro che sono più scolarizzati. Questo fanatismo per la scuola rende possibile un doppio sfruttamento: permette cioè di stanziare quantità sempre maggiori di denaro pubblico per l'istruzione di una minoranza e di far accettare sempre più volentieri dalla maggioranza il controllo sociale.

Paradossalmente la convinzione che la scolarizzazione universale sia assolutamente indispensabile è più saldamente radicata nei Paesi dove è stato – e sarà – minore il numero delle persone servite dal sistema scolastico. Eppure in America latina la maggior parte dei genitori e dei bambini potrebbe ancora accedere all'istruzione per vie diverse. Proporzionalmente le risorse nazionali investite in scuole e maestri sono magari superiori a quelle dei Paesi ricchi, ma tali investimenti sono del tutto insufficienti a offrire ai più anche soltanto quattro anni di frequenza scolastica. Fidel Castro parla come se si ponesse l'obiettivo della descolarizzazione quando garantisce che nel 1980 Cuba potrà chiudere l'università perché l'intera vita cubana sarà un'esperienza educativa. Ma a livello di scuola elementare e media Cuba, come tutti gli altri Paesi latinoamericani, si comporta come se il passaggio attraverso il cosiddetto periodo della «età scolare» fosse una meta incontestabile per tutti, e non ancora raggiunta solo per una temporanea scarsità di risorse.

I due inganni derivanti da un più intenso trattamento scolastico, quale è concretamente fornito negli Stati Uniti e soltanto promesso in America latina, sono complementari tra loro. I poveri del Nord sono disabilitati da quegli stessi dodici anni di scuola la cui mancanza marchia i poveri del Sud come irrimediabilmente arretrati. Nell'America del Nord come in America latina i poveri non arrivano all'eguaglianza grazie alla scuola dell'obbligo. Ma a Nord come a Sud basta l'esistenza della scuola a scoraggiare e disabilitare il povero dall'assumere il controllo della propria istruzione. In tutto il mondo la scuola esercita sulla società un effetto antieducativo, in quanto la si considera la sola istituzione specializzata nell'istruzione. I suoi fallimenti sono considerati dalla maggior parte della gente una prova del fatto che istruire è un compito molto costoso, molto complesso, sempre arcano e spesso quasi impossibile.

La scuola s'appropria del denaro, degli uomini e delle energie disponibili per l'istruzione e cerca nello stesso tempo di impedire che altre istituzioni si

assumano compiti educativi. Il lavoro, il tempo libero, la politica, la vita sociale e persino la vita famigliare dipendono dalla scuola per le abitudini e le conoscenze che presuppongono, anziché diventare essi stessi strumenti di formazione. D'altra parte sia le scuole sia le altre istituzioni che da esse dipendono hanno raggiunto costi esorbitanti.

Negli Stati Uniti il costo pro capite della scolarizzazione è aumentato quasi con la stessa rapidità di quello dell'assistenza sanitaria. Ma l'accresciuto trattamento da parte di medici e di insegnanti ha dato risultati continuamente in calo. Le spese mediche per le persone oltre i quarantacinque anni sono più volte raddoppiate nel corso degli ultimi quattro decenni, ma la conseguenza è stata che la speranza di vita degli uomini è aumentata solo del tre per cento. L'aumento delle spese per l'istruzione ha dato risultati ancor più strani; altrimenti il presidente Nixon non sarebbe mai arrivato a promettere, la scorsa primavera, che presto ogni bambino godrà del «diritto di leggere» prima di lasciare la scuola[5].

Negli Stati Uniti bisognerebbe spendere ottanta miliardi di dollari all'anno per fornire quello che gli educatori considerano un trattamento eguale per tutti alle elementari e alle medie. In altre parole più del doppio dei trentasei miliardi che si spendono ora. Dalle analisi condotte separatamente dall'HEW e dall'Università della Florida risulta che per il 1974 la cifra corrispondente sarà di centosette miliardi, contro i quarantacinque ora previsti, e questo calcolo non tiene minimamente conto degli enormi costi della cosiddetta «istruzione superiore» per la quale la domanda aumenta ancora più rapidamente. Gli Stati Uniti, che nel 1969 hanno speso quasi ottanta miliardi di dollari per la «difesa», compresa quella dispiegata in Vietnam, sono ovviamente troppo poveri per fornire un servizio scolastico eguale per tutti. La commissione presidenziale che studia il finanziamento delle scuole dovrebbe chiedersi non come coprire, o ridurre, questi costi in continuo aumento, ma come evitarli.

Bisogna rendersi conto che una scolarizzazione obbligatoria egualitaria è, almeno dal punto di vista economico, inattuabile. In America latina il denaro pubblico speso per ogni studente laureato supera da trecentocinquanta a millecinquecento volte quello speso per il cittadino «mediano» (termine con il quale s'intende il cittadino che si colloca a metà strada tra il più povero e il più ricco). Negli Stati Uniti la discrepanza è minore, ma la discriminazione è ancora più forte. I genitori più ricchi, il dieci per cento circa, possono permettersi di educare privatamente i loro

figli e di aiutarli a beneficiare delle borse di studio delle fondazioni. Ma oltre a questo ricevono pro capite una quota di denaro pubblico dieci volte superiore a quella mediamente destinata ai figli del dieci per cento opposto, quello dei più poveri. Le ragioni principali sono che i figli dei ricchi stanno a scuola più a lungo, che un anno d'università è sproporzionatamente più costoso di un anno alle medie e che quasi tutte le università private dipendono – almeno indirettamente – da finanziamenti di derivazione fiscale.

La scolarizzazione obbligatoria non soltanto polarizza una società, ma classifica le nazioni del mondo secondo un sistema internazionale di caste. I singoli Paesi vengono cioè classificati come membri di una casta la cui dignità culturale dipende dalla media degli anni di scolarizzazione dei loro cittadini: una classificazione strettamente correlata al PIL[6] pro capite ma molto più dolorosa.

Il paradosso della scuola è evidente: l'aumento della spesa non fa che accrescere la sua potenzialità distruttiva sul piano interno e internazionale. Questo paradosso deve diventare una questione d'interesse pubblico. Oggi quasi tutti riconoscono che l'ambiente fisico verrà presto distrutto dall'inquinamento biochimico se non sapremo modificare radicalmente gli attuali metodi di produzione dei beni materiali. Ma bisognerebbe anche rendersi conto che la vita sociale e personale è altrettanto minacciata dall'inquinamento da HEW, sottoprodotto inevitabile del consumo obbligatorio e competitivo di assistenza sociale.

L'escalation delle scuole è deleteria quanto quella degli armamenti, ma in modo meno evidente. In tutte le scuole del mondo i costi sono aumentati più rapidamente delle iscrizioni e del PIL; ma in tutto il mondo la spesa per l'istruzione è ancor più al di sotto di quanto si aspetterebbero genitori, insegnanti e allievi. È una situazione che dissuade dappertutto dal proporre e dal finanziare progetti su vasta scala per un'istruzione non scolastica. Gli Stati Uniti stanno dimostrando al mondo che nessun Paese può essere tanto ricco da permettersi un sistema scolastico capace di soddisfare la domanda che esso stesso crea con la sua sola esistenza; infatti un sistema scolastico efficiente «scolarizza» genitori e allievi a credere nel valore supremo di un sistema scolastico ancora più grande, il cui costo aumenta in misura esorbitante man mano che cresce la richiesta d'istruzione superiore e ne diminuisce la disponibilità.

Anziché dire che un servizio scolastico eguale per tutti è temporaneamente inattuabile, dobbiamo riconoscere che, in linea di principio, esso è economicamente assurdo e che perseguire questo obiettivo è uno sforzo che castra l'intelligenza, polarizza la società e distrugge la credibilità del sistema politico che lo promuove. L'ideologia della scolarizzazione obbligatoria non ammette limiti logici. Ne ha dato recentemente un buon esempio la Casa Bianca. Il dottor Hutschnecker[7], lo «psichiatra» che ha curato Nixon prima della designazione a candidato per le elezioni presidenziali, ha raccomandato al presidente di far visitare da specialisti tutti i bambini tra i sei e gli otto anni per individuare quelli con tendenze distruttive, sottoporli a cure obbligatorie, e nel caso imporre loro una rieducazione in istituti specializzati. Il presidente ha poi mandato all'HEW, perché la valutasse, questa proposta del suo medico. E in effetti istituire campi di concentramento preventivi per i futuri delinquenti sarebbe un logico perfezionamento del sistema scolastico.

Certo il dare a tutti eguali possibilità formative è un obiettivo auspicabile e raggiungibile, ma identificare questo obiettivo con la scolarizzazione obbligatoria è come confondere la salvezza eterna con la Chiesa. La scuola è divenuta la religione universale di un proletariato modernizzato e fa vane promesse di salvezza ai poveri dell'era tecnologica. Lo Stato nazionale ha fatto propria questa religione arruolando tutti i cittadini in un curricolo a tappe scandito da una sequenza di diplomi non troppo diverso dai rituali iniziatici e le ordinazioni sacerdotali di tempi lontani. Lo Stato moderno si è assunto il compito di far rispettare le decisioni dei suoi educatori per mezzo di volonterosi funzionari addetti alla lotta contro gli evasori dall'obbligo scolastico e mediante i requisiti per l'impiego, un po' come i re spagnoli facevano applicare le decisioni dei loro teologi per mezzo dei *conquistadores* e dell'Inquisizione.

Due secoli fa gli Stati Uniti guidarono il mondo in un movimento inteso ad abolire il monopolio di un'unica Chiesa. Oggi ci serve il disconoscimento costituzionale del monopolio della scuola, cioè di un sistema che associa legalmente il pregiudizio alla discriminazione. Il primo articolo di una carta dei diritti fondamentali in una moderna società umanista corrisponderebbe al primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti: lo Stato non potrà legiferare in materia di istituzioni educative[8]. Non dovrà esserci alcun percorso scolastico obbligatorio per tutti.

Per rendere effettiva questa deistituzionalizzazione c'è bisogno di una legge che vieti ogni discriminazione nel dar lavoro, nell'iscrivere alle liste elettorali, nell'ammettere a centri di apprendimento, basata sulla frequenza previa a un qualche corso di studi. Questo tipo di garanzia non escluderebbe specifici test di idoneità a certe funzioni o ruoli, ma rimuoverebbe l'attuale assurda discriminazione a favore di quanti si procurino una data competenza col massimo dispendio di denaro pubblico, o siano riusciti a ottenere – cosa altrettanto probabile – un titolo di studio in sé privo di qualsiasi rapporto a un mestiere o a una abilità significativa. La separazione costituzionale della scuola dallo Stato può risultare psicologicamente efficace solo se saprà proteggere il cittadino dal rischio che non lo si ritenga qualificato a svolgere una determinata funzione per qualcosa che gli è accaduto nel corso della carriera scolastica.

La scolarizzazione non favorisce né l'apprendimento né la giustizia, perché gli educatori insistono a mettere nello stesso pacco istruzione e certificazione. Con la scolarizzazione, l'apprendimento e l'assegnazione di ruoli sociali si fondono in una cosa sola. Ma apprendere significa acquisire in proprio una nuova capacità o una nuova prospettiva, mentre si è promossi sulla base di un giudizio che sono altri a essersi formati. L'apprendimento è spesso un risultato dell'istruzione, ma la selezione per un ruolo o per una categoria nel mercato del lavoro dipende in misura sempre maggiore dalla mera durata della frequenza scolastica.

L'istruzione è la scelta delle circostanze che facilitano l'apprendimento. I ruoli invece vengono assegnati stabilendo una trafila di condizioni cui il candidato deve ottemperare se vuole ottenere il diploma. La scuola collega a questi ruoli l'istruzione, non però l'apprendimento. Il che non è né ragionevole né liberante. Non è ragionevole perché non collega ai ruoli le qualità o le competenze a essi attinenti, ma il processo mediante il quale si postula che tali qualità vengano acquisite. Non è liberante né educativo perché la scuola riserva l'istruzione a coloro che in ogni fase dell'apprendimento si adattano a un dispositivo di controllo sociale precedentemente sanzionato.

Il curricolo è sempre servito ad assegnare il rango sociale. In certi casi era prenatale: il karma ti ascrive a una casta, il lignaggio all'aristocrazia. Oppure poteva assumere la forma di un rituale, di una progressione di ordinazioni sacre, o consistere in una successione d'imprese di guerra o di caccia; poteva anche avvenire che l'avanzamento dipendesse da una serie di

privilegi concessi in precedenza dal principe. L'istruzione universale avrebbe dovuto separare l'assegnazione del ruolo dalla storia personale; il suo scopo era di dare a ognuno eguali possibilità di accedere a qualsiasi mansione. Ancora adesso molti credono erroneamente che la scuola garantisca un rapporto di dipendenza tra la pubblica fiducia e risultati significativi nell'apprendimento. Ma invece di perequare le opportunità, il sistema scolastico ne ha semplicemente monopolizzato la distribuzione.

Per scindere la competenza dalla carriera scolastica bisogna che le informazioni sul passato scolastico di una persona diventino tabù, come quelle concernenti affiliazione politica, fede religiosa, famiglia, preferenze sessuali o razza. Bisogna emanare leggi che vietino la discriminazione basata sui precedenti scolastici. Naturalmente le leggi non possono eliminare i pregiudizi contro chi non sia andato a scuola, né sono fatte per obbligare chicchessia a sposarsi con un autodidatta: possono però impedire una discriminazione ingiustificata.

La seconda grande illusione sulla quale si fonda il sistema scolastico è che la maggior parte dell'apprendimento derivi dall'insegnamento. Quest'ultimo, è vero, può in determinate circostanze facilitare certi tipi di apprendimento. Ma i più acquistano la maggior parte della loro cultura fuori della scuola, oppure anche a scuola, ma solo perché la scuola in alcuni Paesi ricchi è diventata un luogo in cui si passa segregati una parte sempre più lunga della propria vita.

Quasi tutto ciò che s'impara lo si impara casualmente, e anche l'apprendimento più intenzionale non è il risultato di un'istruzione programmata. I bambini normali imparano automaticamente la loro prima lingua, anche se la rapidità dell'apprendimento è maggiore quando i genitori si occupano di loro. La maggior parte di quanti imparano bene una seconda lingua ci riesce non per merito di un insegnamento progressivo ma per effetto di circostanze particolari: sono andati a stare dai nonni, hanno fatto un viaggio, si sono innamorati di una persona straniera. La stessa facilità di lettura, il più delle volte, è conseguenza di attività extrascolastiche. Quasi tutti quelli che leggono molto e con piacere credono di aver imparato a farlo a scuola, ma, se contraddetti, si liberano rapidamente di questa illusione.

Il fatto però che molte delle nostre conoscenze sembrino anche adesso acquisite in modo casuale o come conseguenza secondaria di qualche altra attività che chiamiamo lavoro o svago non significa che un apprendimento

pianificato non tragga beneficio da un insegnamento pianificato o che l'uno e l'altro non abbiano bisogno di miglioramenti. Lo studente volonteroso che si ponga l'obiettivo di acquisire una nuova e complessa capacità può trarre un grande beneficio dalla disciplina, oggi automaticamente associata al maestro di scuola all'antica, quello che insegnava a leggere, oppure l'ebraico, il catechismo o le tabelline. Nella scuola attuale questo tipo di insegnamento per inculcazione [*drill teaching*][9] è raro e ormai screditato, ma ci sono molte materie che uno studente volonteroso con attitudini normali può imparare nel giro di pochi mesi se gli vengono insegnate in modo tradizionale. Questo vale per un codice e la sua cifratura, per imparare una seconda e una terza lingua come per apprendere a leggere e a scrivere, e anche per linguaggi speciali come l'algebra, la programmazione dei computer, l'analisi chimica, o per abilità manuali come la dattilografia, l'orologeria, il lavoro dell'idraulico, del telegrafista o del riparatore di televisori; nonché, in fondo, per imparare a ballare, a guidare o a fare immersioni subacquee.

In certi casi l'ammissione a un corso mirato a una abilità specifica può presupporre qualche altra competenza, ma non dovrebbe mai dipendere dal processo mediante il quale le capacità richieste sono state acquisite. Per riparare i televisori bisogna sapere leggere e scrivere e conoscere un po' di matematica; per fare immersioni, saper nuotare bene; ma per guidare una macchina non occorre né l'una né l'altra cosa.

I progressi nell'apprendimento di una data competenza sono misurabili. È abbastanza facile calcolare le risorse ottimali di tempo e di materiali necessarie a un adulto normalmente motivato. Negli Stati Uniti il costo dell'insegnamento di una seconda lingua europea fino a un buon livello di scioltezza oscilla tra i quattrocento e i seicento dollari, mentre per una lingua orientale il tempo necessario per insegnarla è calcolabile più o meno al doppio. Si tratta comunque di somme esigue se paragonate al costo di dodici anni di scuola a New York (il minimo richiesto per essere assunti dal dipartimento della Sanità), che sfiora i quindicimila dollari. Non c'è dubbio che non soltanto l'insegnante, ma anche il tipografo e il farmacista proteggano la loro professione facendo credere alla gente che prepararsi a esercitarla sia molto costoso.

Attualmente le scuole hanno diritto di prelazione su quasi tutti i fondi destinati all'istruzione. L'apprendimento pratico, che costa meno dell'insegnamento scolastico equivalente, è ora privilegio di chi sia

abbastanza ricco da fare a meno delle scuole e di chi viene mandato dalle forze armate o dalle grandi aziende a seguire corsi di formazione in servizio. Negli Stati Uniti un programma di graduale descolarizzazione potrebbe in un primo tempo destinare all'addestramento pratico solo risorse limitate. Ma a più lunga scadenza niente dovrebbe impedire a un cittadino, qualunque sia la sua età, di apprendere, a spese pubbliche, la specializzazione che preferisce tra le centinaia possibili.

Già adesso si potrebbero aprire a persone di tutte le età, e non soltanto ai poveri, dei crediti, per il momento in numero limitato, validi per qualunque centro di saperi pratici [*skill center*][10]. Questi crediti potrebbero assumere la forma di un passaporto o di una carta di credito educativo, da rilasciare a ogni cittadino al momento della nascita. Per favorire i poveri, i quali probabilmente non usufruirebbero granché di questi assegni annuali nei primi anni di vita, si potrebbe prevedere l'accantonamento delle somme non spese, coi relativi interessi, a beneficio di chi volesse utilizzare più tardi i diritti maturati. Con tali crediti, tutti o quasi sarebbero in grado di acquisire, nel momento che giudichino più opportuno, le capacità maggiormente richieste, e di farlo meglio, più rapidamente e più a buon mercato, nonché con meno effetti collaterali indesiderati, che non a scuola.

La scarsità di potenziali istruttori pratici non è mai un fenomeno di lunga durata perché da un lato la richiesta di una determinata capacità aumenta solo parallelamente alla sua importanza nell'ambito della comunità, e dall'altro chi esercita quella specialità potrebbe anche insegnarla. Oggi però chi padroneggia tecniche molto richieste, e che esigono un insegnante in carne e ossa, viene dissuaso dal far partecipi gli altri delle proprie capacità. A dissuaderlo sono sia i docenti che monopolizzano il diritto all'insegnamento, sia i sindacati che vogliono proteggere gli interessi della loro categoria. Dei centri di saperi pratici che venissero valutati dai loro potenziali frequentatori in base ai risultati raggiunti e non al personale impiegato o alle metodologie usate aprirebbero insospettate occasioni di lavoro magari anche a chi oggi è ritenuto inutilizzabile. Anzi, non c'è motivo perché simili centri non debbano sorgere negli stessi luoghi di lavoro e perché l'imprenditore e le sue maestranze non debbano fornire un insegnamento oltre che un posto a chi scegliesse di utilizzare in questa maniera la propria carta di credito educativo.

Nel 1956 si presentò nell'arcidiocesi di New York la necessità di insegnare rapidamente lo spagnolo ad alcune centinaia di maestri, assistenti

sociali e preti per metterli in grado di comunicare con i portoricani. Il mio amico Gerry Morris[11] fece annunciare da una stazione radio in spagnolo che si cercavano a Harlem dei madrelingua. L'indomani si misero in coda davanti al suo ufficio duecento giovani di meno di vent'anni ed egli ne scelse una cinquantina, quasi tutte persone che avevano smesso di andare a scuola prima del tempo. Egli insegnò loro a servirsi del manuale di spagnolo del Foreign Service Institute statunitense, destinato a linguisti con preparazione universitaria, e una settimana dopo i suoi insegnanti si mettevano al lavoro per conto proprio, ciascuno con quattro newyorkesi che volevano imparare la lingua. Nel giro di sei mesi l'impresa venne portata a termine. Il cardinale Spellman poté così annunciare di avere centoventisette parrocchie dove almeno tre membri dell'organico sapevano comunicare in spagnolo. Non c'è programma scolastico che avrebbe potuto ottenere simili risultati.

Gli istruttori pratici sono resi rari dalla fede eccessiva nel valore dei diplomi. Il conferimento di questi attestati è di fatto una forma di manipolazione del mercato, accettabile solo da parte di teste scolarizzate. Quasi tutti gli insegnanti d'arti e mestieri sono meno capaci, meno inventivi e meno comunicativi di un buon artigiano o di un buon tecnico. E quasi tutti quelli che insegnano francese o spagnolo alle superiori non li parlano con la stessa precisione cui potrebbero arrivare i loro allievi dopo sei mesi di adeguata pratica. Gli esperimenti compiuti da Ángel Quintero a Portorico sembrano dimostrare che molti adolescenti, una volta che si forniscano loro gli incentivi, i programmi e gli strumenti appropriati, sono più bravi di quasi tutti gli insegnanti nel guidare i propri compagni all'esplorazione scientifica delle piante, delle stelle e della materia, o alla scoperta di come e perché funzionino un motore o una radio.

Se si apre il «mercato», le possibilità di acquisire un sapere possono essere enormemente accresciute. Questo se si riesce ad abbinare l'insegnante giusto con l'allievo giusto, se quest'ultimo è altamente motivato da un programma intelligente, libero dalle costrizioni dei normali curricoli.

Per l'educatore ortodosso, una libera e concorrenziale istruzione pratica costituisce una bestemmia sovversiva: separa infatti l'acquisizione di competenze tecniche dall'educazione «umanistica» che le scuole confezionano nello stesso pacchetto, e promuove in tal modo un

apprendimento non autorizzato da un insegnamento anch'esso non autorizzato, con conseguenze imprevedibili.

Recentemente è stata presentata una proposta che a prima vista sembra molto assennata. L'ha preparata Christopher Jencks del Center for the Study of Public Policy sotto il patrocinio dell'Office of Economic Opportunity[12]. Si tratterebbe di distribuire «crediti» scolastici o borse di studio direttamente ai genitori e agli studenti, in modo che possano spenderli nelle scuole che preferiscono. In effetti questi accreditamenti personali potrebbero essere un passo importante nella direzione giusta. È necessario che si garantisca a ogni cittadino il diritto a una parte eguale dei fondi pubblici per l'istruzione tratti dal gettito fiscale, nonché il diritto di verificarne la corretta entità e di adire le vie legali se gli viene rifiutata. È una forma di garanzia contro una tassazione regressiva.

Ma la proposta Jencks si apre con l'inquietante affermazione che «conservatori, progressisti e radicali hanno fatto coro nel lamentare, in questa o quell'occasione, che il sistema educativo americano non dia agli educatori di professione incentivi sufficienti ad assicurare alla maggior parte dei ragazzi un insegnamento ad alto livello». La proposta si condanna da sola nel momento in cui prefigura sovvenzionamenti da investirsi esclusivamente in scolarizzazione.

È come dare a uno zoppo un paio di grucce e stabilire che possa adoperarle solo se ne lega assieme le estremità. Così com'è adesso, questa proposta fa il gioco non solo degli educatori di professione, ma dei razzisti, dei fautori di scuole confessionali e in genere di tutti coloro che hanno interessi divisivi. Ma soprattutto fa il gioco di chi vuole continuare a vivere in una società dove la promozione sociale dipenda non da una dimostrata competenza ma dal pedigree scolastico mediante il quale si presume che sia stata acquisita. Questa discriminazione a favore delle scuole, che è al centro della proposta di Jencks per una diversa distribuzione dei fondi destinati all'istruzione, potrebbe svuotare uno dei principi più radicalmente necessari a una riforma del settore: la restituzione dell'iniziativa e della responsabilità dell'apprendimento al discente o al suo tutore più immediato.

La descolarizzazione della società comporta il riconoscimento della duplice natura dell'istruzione. Insistere soltanto sull'istruzione pratica potrebbe essere disastroso; bisogna dare la stessa importanza anche ad altre forme d'apprendimento. Ma se la scuola è il luogo sbagliato per procurarsi una competenza tecnica, lo è ancora di più per formarsi una cultura. Svolge

male entrambi i compiti anche perché non fa distinzione tra di essi. Nell'istruzione pratica è inefficiente soprattutto perché la inserisce in un curricolo obbligatorio. Accade quasi sempre, infatti, che un programma previsto per migliorare una determinata capacità tecnica sia indissolubilmente legato ad altri obiettivi a essa estranei. Così la storia è legata ai progressi in matematica e la frequenza alle lezioni al diritto di servirsi della palestra.

La scuola è ancor meno efficiente quando si tratta di preparare le condizioni che favoriscano un uso aperto, euristico, delle capacità acquisite, cioè quella che io chiamerò «educazione liberale». La ragione principale è che la scuola è obbligatoria, e presto diventa scolarità a scopo di scolarità: un soggiorno forzato in compagnia di insegnanti, ricompensato dal dubbio privilegio di una dose ulteriore di tale compagnia. Come l'istruzione pratica deve essere liberata dalle pastoie di un curricolo obbligatorio, così l'educazione liberale deve essere sbarazzata dall'obbligo della frequenza. Sia l'apprendimento pratico sia l'educazione a un comportamento inventivo e creativo possono trarre giovamento da ordinamenti istituzionali, ma hanno una natura diversa e spesso opposta.

Quasi tutte le capacità tecniche possono essere acquisite e migliorate con l'esercitazione, perché implicano la padronanza di un comportamento definibile e prevedibile. L'addestramento pratico può quindi puntare sulla simulazione delle circostanze in cui una certa capacità verrà utilizzata. Viceversa l'educazione a un utilizzo euristico e creativo delle competenze non può basarsi sulle esercitazioni pratiche. Può essere il punto d'arrivo di un insegnamento, ma di tipo sostanzialmente opposto all'istruzione pratica. Si fonda infatti sul rapporto tra partner che già posseggono alcune delle chiavi che danno accesso alle conoscenze accumulate nella e dalla comunità. Si fonda sullo spirito critico di quanti si servono di queste conoscenze in modo creativo. Si fonda sulla sorpresa della domanda imprevista che apre nuove prospettive a chi l'ha formulata e al suo partner.

L'istruttore pratico parte da un insieme di circostanze prestabilite che permettono all'allievo di sviluppare certe reazioni standard. L'educatore che guida, il maestro, ha il compito di favorire l'incontro fra partner ben assortiti perché possa attuarsi il processo della conoscenza. Questo incontro è determinato dai partner stessi, dalle loro domande rimaste senza risposta. Al massimo la guida può aiutare l'allievo a formulare l'oggetto della propria ricerca, perché solo esprimendolo in maniera chiara egli avrà la

possibilità di trovare il compagno che in quel momento desidera, come lui, esplorare lo stesso problema nel medesimo contesto.

Far incontrare tra loro dei partner a scopo di apprendimento sembra a prima vista più difficile da immaginare che non il reperire istruttori pratici o compagni per un gioco. Una delle ragioni è la profonda paura che la scuola ci ha instillato e che ci rende sospettosi. Lo scambio non autorizzato di capacità pratiche – anche di quelle meno desiderabili – è più prevedibile, e sembra dunque meno pericoloso, delle illimitate possibilità d'incontro fra persone che hanno in comune un problema per loro, in quel momento, socialmente, intellettualmente ed emotivamente importante.

L'insegnante brasiliano Paulo Freire lo sa per esperienza personale. Ha infatti scoperto che qualunque adulto è in grado di cominciare a leggere nel giro di quaranta ore se le prime parole che decifra sono cariche di significato politico. Freire manda i membri della sua équipe in un villaggio con l'incarico di scoprire quali siano le parole che possono esprimere i più importanti problemi del momento, come l'accesso a un pozzo o gli interessi composti del debito con il *patrono*. La sera gli abitanti del villaggio si riuniscono per discutere su queste parole chiave. Cominciano a rendersi conto che ogni parola rimane sulla lavagna anche quando il suo suono è ormai svanito. Le lettere continuano a rivelare la realtà e a renderla affrontabile come problema. Ho spesso avuto modo di constatare personalmente come la discussione porti a una presa di coscienza sociale e come essi si sentano spinti ad agire sul piano politico con la stessa rapidità con cui imparano a leggere. Sembra quasi che, nell'atto di trascriverla, prendano in mano la realtà.

Ricordo un uomo che si lamentava per il peso delle matite: gli era difficile maneggiarle perché pesavano meno di un badile; e ne ricordo un altro che, mentre andava a lavorare con i suoi compagni, si fermò e con la zappa scrisse sul terreno la parola, *agua*, su cui stavano discutendo. Dal 1962 il mio amico Freire è passato da un esilio all'altro, soprattutto perché non vuol saperne di organizzare le proprie sessioni di lavoro intorno a parole già selezionate da educatori riconosciuti, anziché intorno a quelle portate in aula da coloro che devono discuterle[13].

Far incontrare a scopo formativo persone già brillantemente scolarizzate è un'operazione diversa. Quelli che non hanno bisogno di un'assistenza del genere sono una minoranza persino tra i lettori dei giornali seri. La maggioranza certo non può e non deve essere chiamata a discutere su uno

slogan, una parola o un'immagine; ma l'idea è la stessa: dovrebbero potersi incontrare per affrontare un problema scelto e definito da loro stessi. L'apprendimento creativo, esplorativo, esige partecipanti di pari livello interessati in quel momento ai medesimi problemi. Le grandi università tentano vanamente di metterli assieme moltiplicando i corsi, ma di solito falliscono perché sono vincolate a un curricolo, alla struttura dei corsi e alla burocrazia amministrativa. Nelle scuole, università comprese, quasi tutti i fondi sono destinati a pagare a un numero limitato di persone il tempo e la voglia di affrontare problemi predeterminati in un contesto ritualmente definito. La più radicale alternativa alla scuola sarebbe una rete, o un servizio, che offrisse a ciascuno le stesse possibilità di condividere con altri, animati dal suo stesso interesse, ciò che lo interessa in quel momento.

Per dare un esempio di ciò che intendo, dirò come questo tipo di incontro intellettuale potrebbe attuarsi a New York. Ogni persona, in qualunque momento e con un costo minimo, dovrebbe poter comunicare a un computer il proprio indirizzo e numero di telefono, indicando il libro, l'articolo, il film o il disco per discutere il quale vorrebbe trovare un partner. Nel giro di pochi giorni riceverebbe per posta un elenco di coloro che negli ultimi tempi hanno presentato la medesima richiesta, e questo elenco gli permetterebbe di combinare per telefono incontri con persone che, inizialmente, si conoscerebbero tra loro soltanto per il fatto di aver cercato un dialogo sullo stesso argomento.

Mettere insieme le persone secondo il loro interesse per una determinata opera è estremamente semplice. Permette l'identificazione solo in base al mutuo desiderio di discutere un'affermazione precisa fatta da una terza persona, e lascia all'individuo l'iniziativa di organizzare l'incontro. Contro questa semplicità scheletrica si sollevano di solito tre obiezioni. Intendo affrontarle non solo per chiarire la teoria che voglio illustrare con la mia proposta – esse infatti mettono in luce la radicata resistenza a descolarizzare l'istruzione e a separare l'apprendimento dal controllo sociale – ma anche perché possono far capire quali siano le risorse esistenti che restano oggi inutilizzate a scopo formativo.

La prima obiezione è: perché l'autoidentificazione non può avvenire anche intorno a una *idea* o una questione? Certo, in un sistema computerizzato sarebbe possibile partire anche da simili termini soggettivi. I partiti politici, le chiese, i sindacati, i circoli, le associazioni di quartiere e gli ordini professionali già organizzano le proprie attività formative in

questa maniera e si comportano in pratica come se fossero scuole. Riuniscono cioè persone per indagare su certi «temi», e questi vengono trattati in corsi, seminari e cicli di studio nei quali i presunti «interessi comuni» sono preconfezionati. Un simile incontro a tema è per definizione centrato sull'insegnante: esige una presenza autoritaria che decida per conto dei partecipanti il punto di partenza della loro discussione.

Viceversa l'incontro suggerito da un libro, un film ecc., nella sua forma più pura, lascia decidere all'autore del libro, film ecc. il linguaggio, i termini e il contesto nei quali si presenta un determinato problema o avvenimento, e permette a quanti accettano questo punto di partenza di identificarsi l'uno di fronte all'altro. Ad esempio radunare gente sull'idea di «rivoluzione culturale» sfocia di solito nella confusione o nella demagogia. Invece riunire coloro cui interessa aiutarsi reciprocamente a capire un particolare articolo di Mao, Marcuse, Freud o Goodman s'inscrive nella grande tradizione dell'educazione liberale, dai dialoghi di Platone, costruiti intorno a presunte affermazioni di Socrate, ai *Commenti* su Pietro Lombardo di Tommaso d'Aquino. L'idea di incontrarsi per parlare di un certo titolo è dunque radicalmente diversa dalla teoria che sta ad esempio alla base di club come quello dei «Great Books»: invece di fidarsi della scelta di un gruppo di professori di Chicago, due persone qualunque possono prendere il libro che vogliono per analizzarlo a fondo.

La seconda obiezione recita: perché l'annuncio di chi cerca un incontro del genere non può contenere anche informazioni sull'età, la storia personale, la visione del mondo, le competenze, le esperienze e altre caratteristiche identificanti? Di nuovo, si può rispondere che non c'è motivo per cui non si possa e non si debba inserire di queste restrizioni discriminatorie in qualcuna delle tante università – con o senza mura –, dove gli incontri convocati attorno a un certo titolo potrebbero costituire uno strumento organizzativo di base. Potrei immaginare anche un sistema che incoraggi gli incontri di persone interessate alla presenza dell'autore del libro scelto o di un suo portavoce; o un sistema che garantisca la presenza di un consulente preparato; uno aperto soltanto agli studenti iscritti a un dipartimento universitario o a una scuola; o uno che permetta esclusivamente incontri fra persone che hanno precisato il loro particolare modo di vedere il titolo in discussione. Ognuna di queste limitazioni può avere i suoi vantaggi per il raggiungimento di obiettivi didattici specifici. Ma ho paura che, nella maggior parte dei casi, la vera ragione per cui

vengono proposte sia il disprezzo derivante dal presupposto che la gente è ignorante: gli educatori vogliono insomma evitare che gli ignoranti incontrino altri ignoranti per parlare di un testo che magari non capiscono e che leggono *soltanto* perché li interessa.

Terza obiezione: perché non fornire a coloro che si cercano per incontrarsi un'assistenza accessoria che faciliti l'impresa, offrendo uno spazio, un orario, un vaglio, una protezione? Ma è ciò che fanno adesso le scuole, con l'inefficienza tipica delle grandi burocrazie. Se vogliamo lasciare l'iniziativa degli incontri a quegli stessi che li desiderano, organizzazioni che oggi nessuno classifica come educative svolgerebbero probabilmente quei compiti molto meglio. Penso ai proprietari di ristoranti, agli editori, ai servizi di segreteria telefonica, ai direttori dei grandi magazzini e persino ai responsabili dei treni pendolari, che potrebbero promuovere i propri servizi col renderli attraenti per questo tipo di incontri formativi.

Incontrandosi per la prima volta in un caffè, ad esempio, i partecipanti potrebbero farsi riconoscere tenendo il libro da discutere accanto alla tazza. Chi ha già preso l'iniziativa di organizzare simili incontri imparerebbe presto quali articoli citare per ritrovarsi con la gente che gli interessa. C'è il rischio che una discussione con uno o più estranei si riveli una perdita di tempo, una delusione o addirittura un'esperienza sgradevole, ma è certamente minore del rischio che corre chi presenta domanda d'iscrizione a un'università. Un incontro combinato da un computer per discutere un articolo comparso su una rivista a diffusione nazionale, se lo si tiene, mettiamo, in un caffè sulla Fourth Avenue, non obbliga nessuno dei partecipanti a restare in compagnia dei suoi nuovi conoscenti per più tempo di quanto occorra per bere una tazza di caffè, e inoltre egli non è per niente obbligato a rivederli in futuro. È alta in compenso la possibilità che ciò contribuisca a diradare l'opacità della vita in una metropoli moderna e aiuti a trovare nuove amicizie, un lavoro di propria scelta e testi da leggere criticamente. È certo innegabile che in questa maniera l'FBI potrebbe procurarsi informazioni sulle letture e gli incontri dei singoli cittadini; ma che nel 1970 qualcuno si possa ancora preoccupare di questo fa soltanto sorridere un uomo libero, il quale, volente o nolente, contribuisce comunque al mare di carte irrilevanti in cui affogano i ficcanaso.

Sia lo scambio di capacità tecniche sia l'incontro fra persone interessate a un determinato argomento si fondano sul presupposto che l'educazione

per tutti è l'educazione da parte di tutti. A una cultura popolare non si può arrivare con la coscrizione obbligatoria in un'istituzione specializzata, ma solo mobilitando l'intera popolazione. Il diritto che tutti hanno di avvalersi delle proprie capacità di insegnare e di apprendere è requisito preventivamente dagli insegnanti patentati. La competenza di questi ultimi, a sua volta, è ristretta a ciò che si può fare nell'ambito della scuola. E da qui deriva, inoltre, la reciproca estraneazione di lavoro e tempo libero: allo spettatore come al lavoratore si richiede di raggiungere la sua postazione pronto a inserirsi nella routine per lui predisposta. La necessità di adeguarsi a un prodotto come progettato, alle istruzioni per il suo uso, alla pubblicità di esso li plasma in funzione del loro ruolo esattamente quanto l'istruzione formale impartita via scolarizzazione. Per un'alternativa radicale a una società scolarizzata non occorrono soltanto nuovi meccanismi formali per l'acquisizione formale di determinate capacità e per il riutilizzo di esse sul piano educativo. Una società descolarizzata comporta anche un nuovo modo di affrontare il problema della formazione casuale o informale.

Per l'istruzione casuale non si può più tornare alle forme che assumeva l'apprendimento nei villaggi o nelle città del Medioevo. La società tradizionale era sostanzialmente una serie di cerchi concentrici di strutture significanti, mentre l'uomo moderno deve imparare a trovare un significato nelle numerose strutture con le quali ha soltanto un rapporto marginale. Nel villaggio, la lingua, l'architettura, il lavoro, la religione e le tradizioni famigliari erano tra loro in armonia, si giustificavano e si rafforzavano a vicenda. Crescere all'interno di una di queste strutture significava crescere anche nelle altre. Persino l'apprendistato professionale era un effetto collaterale di attività specializzate come potevano essere la calzoleria o il canto dei salmi. Un apprendista poteva anche non diventare mai un maestro artigiano o uno studioso, ma contribuiva egualmente a fare scarpe o a dare solennità alle cerimonie religiose. L'istruzione non aveva bisogno di sottrarre tempo al lavoro o allo svago. Era un fatto complesso che durava per tutta la vita e non era pianificato.

La società contemporanea è un prodotto di piani ben precisi ed è nel loro ambito che devono essere progettate le occasioni da offrire a chi vuole apprendere. Il nostro attuale affidamento all'istruzione come attività specializzata e a tempo pieno mediante la scuola è ormai destinato a diminuire e dovremo trovare altri modi di imparare e di insegnare: bisognerà che la valenza educativa di ogni istituzione torni a crescere. Ma è

una previsione molto ambigua. Potrebbe infatti significare che nella città moderna gli uomini saranno sempre più vittime di un efficiente processo di istruzione e manipolazione totale, una volta che saranno stati privati persino di quella tenue parvenza di indipendenza critica che oggi la scuola umanistica fornisce se non altro ad alcuni dei suoi allievi.

Ma potrebbe anche significare che le persone smetteranno di ripararsi dietro i diplomi acquisiti a scuola e troveranno il coraggio di «alzare la voce» così da controllare e guidare le istituzioni delle quali fanno parte. Per arrivare a questo dobbiamo imparare a determinare il valore sociale del lavoro e dello svago in funzione degli scambi formativi cui possono dare occasione. La partecipazione effettiva alle scelte politiche di una strada, di un luogo di lavoro, di una biblioteca, di un mezzo d'informazione o di un ospedale è quindi il metro migliore per misurare il loro livello come istituzioni educative.

Mi è accaduto recentemente di parlare con un gruppo di studenti delle medie inferiori che stava organizzando un movimento di contestazione contro il passaggio obbligatorio alla classe successiva. Il loro slogan era «partecipazione, non simulazione». Erano delusi perché il loro discorso era stato interpretato come una richiesta di minore e non di maggiore formazione, e mi hanno fatto tornare in mente la critica di Karl Marx a un passo del programma di Gotha che – cento anni fa – voleva vietare il lavoro infantile. Marx si opponeva a questa proposta in nome della formazione dei ragazzi, che poteva avvenire soltanto nel luogo di lavoro. Se è vero che il massimo frutto della fatica di un uomo dovrebbe essere l'insegnamento che ne trae e la possibilità che vi trova di cominciare a istruire altri, l'alienazione della società moderna da un punto di vista pedagogico è ancora più grave della sua alienazione economica.

Del principale ostacolo sul cammino verso una società che veramente educhi mi ha dato una buona definizione un amico nero di Chicago, quando mi ha detto che la nostra immaginazione è «totalmente irreggimentata» [*«totally schooled up»*]. Noi permettiamo allo Stato di stabilire quali siano le carenze universali dei suoi cittadini a livello di istruzione e di istituire un'agenzia specializzata nel colmarle. Condividiamo in tal modo l'illusione che sia possibile distinguere ciò che è necessario all'istruzione degli altri da ciò che non lo è, proprio come le generazioni precedenti promulgavano leggi per definire ciò che era sacro e ciò che era profano.

Durkheim sosteneva che la facoltà di dividere in due regni la realtà sociale è l'essenza stessa di ogni religione costituita. Ci sono, argomentava, religioni prive del soprannaturale e religioni prive di dèi, ma non ce n'è una che non suddivida il mondo in cose, periodi e persone che sono sacri e in altri che sono di conseguenza profani. Si può applicare questa tesi anche alla sociologia dell'istruzione, perché la scuola opera una divisione radicale che è sostanzialmente della stessa natura.

Il mero fatto che esistano scuole obbligatorie divide ogni società in due regni: certi periodi o processi o metodi o professioni sono «accademici» o «pedagogici», mentre altri non lo sono. Il potere della scuola di dividere in questo modo la realtà sociale è illimitato: l'educazione viene privata del mondo e il mondo diventa non educativo.

I teologi contemporanei, a partire da Bonhoeffer, denunciano l'attuale confusione tra il messaggio biblico e la religione istituzionalizzata. Fanno notare che, come l'esperienza dimostra, la libertà e la fede cristiana traggono di solito giovamento dalla secolarizzazione. Sono affermazioni che a molti ecclesiastici paiono inevitabilmente blasfeme. Analogamente è fuor di dubbio che il processo educativo trarrà profitto dalla descolarizzazione della società, anche se tale richiesta appare a molti uomini di scuola un tradimento della tradizione illuministica. Ma sono proprio questi lumi che nelle scuole si stanno ora smorzando.

La secolarizzazione della fede cristiana dipende dall'impegno profuso in vista di essa da parte di cristiani saldamente radicati nella Chiesa. Analogamente la descolarizzazione dell'istruzione ha assolutamente bisogno della guida di coloro che nelle scuole sono stati allevati. Il loro curricolo non può valere da alibi di fronte a questo impegno inderogabile: ognuno di noi resta responsabile di ciò che è stato fatto di lui, anche nel caso non possa far altro che accettare questa responsabilità e servire da monito per gli altri.

---

1. Penrose B. Jackson, *Trends in Elementary and Secondary Education. Expenditures: Central City and Suburban Comparisons 1965 to 1968*, U.S. Office of Education, Office of Program and Planning Evaluation, giugno 1969.

2
Fenomenologia della scuola

Certe parole diventano talmente plastiche [*flexible*][1] da non servire più a niente. «Scuola» e «insegnamento» sono un buon esempio. Come amebe s'infiltrano in tutti gli interstizi del linguaggio. L'ABM «la insegnerà» ai russi, l'IBM insegnerà ai bambini negri[2]; l'esercito può diventare la scuola di una nazione.

Prima di cercare alternative nel campo dell'istruzione dobbiamo quindi metterci d'accordo su ciò che intendiamo per «scuola». Possiamo farlo in diversi modi. Ad esempio cominciando con l'elencare le funzioni latenti svolte dai moderni sistemi scolastici, cioè la custodia, la selezione, l'indottrinamento, l'istruzione. O analizzandone l'utenza, e verificando quali di queste funzioni latenti rendano un servizio o un disservizio a insegnanti, imprenditori, ragazzi, genitori, categorie professionali. O anche riesaminando la storia della cultura occidentale e le informazioni raccolte dagli antropologi, alla ricerca di istituzioni che abbiano avuto un ruolo paragonabile a quello svolto oggi dalla scuola. O infine ricordando i molti principi normativi che sono stati formulati fin dai tempi di Comenio, o addirittura di Quintiliano, e scoprendo a quale di essi s'avvicini maggiormente il sistema scolastico moderno. Ma ognuno di questi metodi ci costringerebbe a partire dal presupposto di una relazione tra scuola e istruzione. Per elaborare un linguaggio che permetta di parlare di scuola senza questo riferimento costante all'istruzione, ho preferito iniziare con quella che potremmo definire una «fenomenologia dell'istituzione scuola». A questo fine chiamerò «scuola» un processo caratterizzato dall'età dei discenti, dal rapporto determinante con l'insegnante e dalla frequenza a tempo pieno di un curricolo obbligatorio.

1) *Età.* La scuola raggruppa le persone in base alla loro età. È un raggruppamento che parte da tre premesse indiscusse: il posto dei bambini è la scuola; i bambini imparano a scuola; ai bambini si può insegnare soltanto a scuola. Io credo che queste premesse, mai poste in dubbio, debbano essere invece riesaminate con molta attenzione.

Noi ci siamo ormai abituati ai bambini. Abbiamo deciso che devono andare a scuola, fare ciò che si dice loro e non avere né un reddito personale né una propria famiglia. Ci aspettiamo che sappiano qual è il loro posto e che si comportino come bambini. Ci ricordiamo, con nostalgia o con amarezza, di quando eravamo bambini anche noi e siamo tenuti a tollerare il comportamento infantile dei bambini. L'umanità, per noi, è una specie insieme afflitta e benedetta dall'accudimento dei bambini. Dimentichiamo, così, che la nostra particolare concezione della «fanciullezza» si è formata solo da poco tempo in Europa occidentale, e nelle Americhe in epoca ancora più recente[1].

La fanciullezza come momento diverso dall'infanzia, dall'adolescenza o dalla gioventù è rimasta ignota a quasi tutti i periodi storici. In certi secoli dell'era cristiana non ci si rendeva neppure conto delle sue proporzioni fisiche: gli artisti dipingevano il bambino come un adulto in miniatura in braccio alla madre. I bambini comparvero in Europa contemporaneamente all'orologio da taschino e agli usurai cristiani del Rinascimento. E fino al nostro secolo né poveri né ricchi avevano mai sentito parlare di vestiti per bambini, di giochi per bambini o dell'immunità del bambino di fronte alla legge. La fanciullezza apparteneva alla borghesia. Il figlio dell'artigiano, il figlio del contadino, il figlio del nobile vestivano come i loro padri, giocavano come i loro padri, venivano appesi per il collo come i loro padri. Ma da quando la borghesia ha scoperto la «fanciullezza» è cambiato tutto. Solo alcune chiese continuarono per qualche tempo a rispettare la dignità e maturità del giovanissimo: nella Chiesa cattolica, fino al Concilio Vaticano II, s'insegnava a ogni bambino che un cristiano perviene al discernimento morale e al libero arbitrio a sette anni e che da quel momento egli è in grado di commettere peccati per i quali può essere punito per l'eternità nell'inferno. Verso la metà di questo secolo le famiglie borghesi hanno cominciato a cercar di proteggere i propri bambini dal peso di una simile dottrina, e sono le loro idee sulla fanciullezza a determinare oggi il comportamento pratico della Chiesa.

Fino al secolo scorso i «bambini» della borghesia si formavano in casa, con l'aiuto di precettori e di scuole private. Solo con l'avvento della società industriale divenne effettivamente possibile la produzione in serie di «fanciullezza» e la sua immissione in un mercato alla portata delle masse. Il sistema scolastico è un fenomeno moderno come la fanciullezza da esso prodotta.

Ma poiché la maggior parte delle persone non vive nelle città industriali, ancora oggi i più non sanno per esperienza diretta che cosa sia la fanciullezza. Sulle Ande, una volta che sei diventato «utile», cominci subito a coltivare la terra. E prima devi far da guardia alle pecore. Utile lo diventi a undici anni se ti hanno nutrito bene, o altrimenti a dodici. Parlavo di recente con il mio guardiano notturno, Marcos, di un suo figlio undicenne che lavora in una bottega di barbiere. Gli feci notare in spagnolo che era ancora un *niño*. E lui, sorpreso, rispose con un sorriso disarmante: «Credo che lei abbia ragione, don Ivan». Rendendomi conto che, prima di quella mia frase, per Marcos il ragazzo era stato soprattutto un «figlio», mi sentii in colpa per aver tirato la tenda della fanciullezza tra due persone di buon senso. Naturalmente se avessi detto a un uomo che vive nei quartieri poveri di New York che suo figlio, benché vada a lavorare, è ancora un «bambino», non lo avrei sorpreso. Egli sa perfettamente che a un ragazzo di undici anni dovrebbero essere concessi i privilegi della fanciullezza e soffre perché suo figlio non ne gode. Il rampollo di Marcos non è ancora afflitto dall'aspirazione alla condizione di bambino, quello del newyorkese già se ne sente deprivato.

La maggior parte della popolazione mondiale, dunque, non vuole o non può avere per i propri figli una fanciullezza. Ma sembra che questa sia di peso anche per un buon numero di quei pochi a cui è permessa. Si sentono costretti ad attraversarla e non sono affatto felici di recitare il ruolo di bambini. Crescere passando attraverso la fanciullezza significa essere condannati a un conflitto disumano tra la propria coscienza di sé e il ruolo imposto da una società che sta attraversando la propria età scolare. Né Stephen Dedalus né Alexander Portnoy si sono goduti la fanciullezza e ho l'impressione che anche a molti altri di noi non piacesse minimamente essere trattati da bambini.

Se non esistessero istituzioni formative destinate a specifiche età e obbligatorie, la «fanciullezza» andrebbe fuori produzione. I giovani delle nazioni ricche sarebbero liberati dalla sua distruttività, e i Paesi poveri

cesserebbero di scimmiottare la fanciullaggine di quelli ricchi. Se la società dovesse superare la sua fase di fanciullezza, dovrebbe anche diventare tale che i giovani possano viverci. Non può più restare in piedi l'attuale distacco tra una società adulta che si spaccia per umana e un ambiente scolastico che è una parodia della realtà.

La fine della scuola come istituzione potrebbe anche porre termine alla discriminazione che attualmente opera contro gli infanti, gli adulti e i vecchi, e a favore dei bambini per tutta la loro adolescenza e prima giovinezza. La decisione sociale di destinare le risorse educative disponibili soprattutto a quei cittadini che si sono lasciati alle spalle la straordinaria capacità di apprendere propria dei loro primi quattro anni di vita e non hanno ancora maturato appieno una autonoma volontà d'imparare apparirà probabilmente assurda ai nostri posteri.

Il buon senso istituzionale ci dice che i bambini hanno bisogno della scuola. Il buon senso istituzionale ci dice che a scuola i bambini imparano. Ma questo buon senso istituzionale è a sua volta un prodotto della scuola, perché il buon senso comune ci dice che solo a dei bambini si può insegnare in una scuola. Solo confinando degli esseri umani nella categoria della fanciullezza è possibile assoggettarli all'autorità di un insegnante.

2) *Insegnanti e allievi.* Per definizione, i bambini sono scolari. La necessità di un ambiente riservato alla fanciullezza crea un mercato sconfinato per gli insegnanti patentati. La scuola è un'istituzione basata sull'assioma che l'apprendimento è il prodotto dell'insegnamento. E il buon senso istituzionale continua ad accettare questo assioma, nonostante le prove schiaccianti del contrario.

Quasi tutto ciò che sappiamo lo abbiamo imparato fuori della scuola. Gli scolari realizzano la maggior parte del loro apprendimento senza, e spesso malgrado, gli insegnanti. Ma il tragico è che i più assorbono la lezione della scuola anche se a scuola non mettono mai piede.

È fuori della scuola che ognuno impara a vivere. Si impara a parlare, a pensare, ad amare, a sentire, a giocare, a dire parolacce, a far politica e a lavorare senza l'intervento di un insegnante. Non fanno eccezione a questa regola neanche quei bambini che sono soggetti giorno e notte alla tutela di un maestro. Gli orfanelli, gli idioti e i figli degli insegnanti imparano quasi tutto quello che sanno fuori del processo «educativo» predisposto per loro. Gli insegnanti che hanno tentato di migliorare l'istruzione dei poveri hanno

ottenuto risultati mediocri. Ai genitori poveri che vogliono mandare a scuola i loro bambini non interessa tanto ciò che impareranno quanto il diploma e i soldi che grazie al diploma potranno guadagnare. E i genitori della classe media, se affidano i propri bambini a un insegnante, lo fanno per impedire che imparino ciò che i poveri apprendono per la strada. Le indagini sull'istruzione dimostrano sempre di più che i bambini imparano la maggior parte di ciò che gli insegnanti credono d'insegnargli dai coetanei, dai fumetti, dalle loro osservazioni casuali e soprattutto dalla mera presenza al rituale scolastico. Gli insegnanti anzi, il più delle volte, ostacolano quel tanto di apprendimento disciplinare che avviene nella scuola.

Metà degli abitanti del mondo non ha mai messo piede in una scuola. Non hanno alcun contatto con insegnanti e non godono del privilegio di diventare evasori dall'obbligo scolastico. Imparano tuttavia benissimo il messaggio trasmesso dalla scuola, e cioè che dovrebbero avere anche loro un'istruzione scolastica e in quantità sempre maggiori. La scuola gli inculca il loro stato di inferiorità attraverso l'esattore delle tasse che gliela fa pagare, il demagogo che gli fa sperare di averla o i loro stessi figli una volta che siano diventati da essa dipendenti. In tal modo si toglie ai poveri il rispetto per sé stessi convertendoli a un credo che assicura la salvezza solo mediante la scuola. La Chiesa per lo meno lasciava la possibilità di redimersi nell'ora della morte; la scuola lascia soltanto l'aspettativa (contraffazione della speranza) che ce la faranno i nipoti. Aspettativa che, naturalmente, è un altro frutto di apprendimento, proveniente però dalla scuola, non dagli insegnanti.

Gli allievi hanno sempre attribuito a merito dei propri insegnanti ben poco di ciò che hanno imparato. Sia i brillanti che gli ottusi, per passare agli esami, si sono sempre affidati alla memoria, allo studio personale e alla presenza di spirito, spinti dal bastone o dalla carota di una carriera ambita.

Gli adulti tendono a tingere di romanticismo il loro passato scolastico. Retrospettivamente, attribuiscono ciò che hanno appreso all'insegnante di cui impararono ad ammirare la pazienza. Ma questi stessi adulti si preoccuperebbero della salute mentale di un bambino che corresse a casa a raccontare loro ciò che ha imparato da ogni singolo insegnante.

Le scuole creano posti di lavoro per gli insegnanti, e poco importa ciò che gli allievi ne imparano.

3) *Frequenza a tempo pieno.* Ogni mese mi capita sotto gli occhi un nuovo elenco di proposte presentate all'Agency for International Development[3] da qualche industria statunitense, in cui si suggerisce che in America latina gli attuali «operatori d'aula» vengano sostituiti da bravi gestori di sistemi o semplicemente dalla TV. Negli Stati Uniti, l'idea dell'insegnamento come lavoro di squadra di ricercatori, pianificatori e tecnici è sempre più accettata. Ma che l'insegnante sia una maestrina o un gruppo di uomini in camice bianco, che essi riescano o meno a insegnare le materie elencate nei programmi, in ogni caso l'insegnante di professione crea un ambiente sacro.

L'incertezza sul futuro della professione docente mette a rischio l'aula scolastica. Se i professionisti dell'educazione volessero specializzarsi nel promuovere l'apprendimento, dovrebbero abolire un sistema che richiede ogni anno da settecentocinquanta a mille riunioni. Ma com'è noto il lavoro di un insegnante non si limita a questo. Il buon senso istituzionale delle scuole dice a genitori, allievi e educatori che l'insegnante, se vuole insegnare, deve esercitare la propria autorità entro un recinto sacro. Ciò vale anche per l'insegnante i cui allievi trascorrano la maggior parte dell'orario scolastico in un'aula senza pareti.

La scuola, per sua stessa natura, tende ad avanzare una pretesa totale sul tempo e le energie dei suoi attori. Ciò, a sua volta, trasforma l'insegnante in custode, predicatore e terapeuta.

Per ciascuno di questi tre ruoli l'insegnante fonda la propria autorità su una prerogativa diversa. L'insegnante-custode funge da maestro di cerimonie, che guida gli allievi in un estenuante labirinto rituale. Vigila sull'osservanza delle regole e gestisce le intricate rubriche dell'iniziazione alla vita. Nei casi migliori, allestisce la scena per l'acquisizione di qualche competenza, come sempre hanno fatto i maestri di scuola: senza illudersi di produrre un apprendimento di qualche profondità, inculca nei propri allievi alcune procedure di base.

Come insegnante-moralista si sostituisce ai genitori, a Dio o allo Stato. Catechizza l'allievo su ciò che è giusto o sbagliato, non soltanto a scuola ma nella società in genere. Sta *in loco parentis* per ciascun ragazzo e garantisce in tal modo che tutti si sentano figli dello stesso Stato.

Come insegnante-terapeuta si ritiene autorizzato a frugare nella vita privata dell'allievo per aiutarlo a crescere come persona. Quando questa funzione viene esercitata da un custode e predicatore, ciò comporta per il

solito che egli persuada l'allievo ad accettare l'addomesticamento della propria visione della verità e del proprio senso di quel che è bene.

La pretesa che su questo sistema scolastico si possa fondare una società liberale è assurda. Dai rapporti insegnante-allievo sono infatti escluse tutte le salvaguardie della libertà individuale. Quando il professore riassume nella propria persona le funzioni di giudice, ideologo e medico, il tratto fondamentale della società viene a essere deformato proprio da quel processo che dovrebbe preparare alla vita. L'insegnante che detiene questi tre poteri contribuisce alla menomazione del bambino assai più delle leggi che ne sanciscono la minorità giuridica o economica o ne limitano i diritti di riunione o di movimento.

Gli insegnanti non sono certo i soli professionisti che offrano terapie. Gli psichiatri, i consulenti del lavoro o dell'orientamento professionale, persino gli avvocati aiutano i propri clienti a decidere, a maturare la loro personalità, a istruirsi. Ma il senso comune dice al cliente che questi professionisti devono astenersi dall'imporre la propria opinione su ciò che è bene o è male, o costringere chicchessia a seguire i loro consigli. Soltanto gli insegnanti e i preti sono, tra i professionisti, quelli che si sentono in diritto d'entrare nelle faccende private dei loro clienti all'atto stesso che predicano a un pubblico in cattività.

Il bambino americano, quando si trova di fronte a quel prete secolare che è l'insegnante, non è protetto né dal primo né dal quinto emendamento della Costituzione del suo Paese[4]. Deve affrontare un uomo che porta in testa un'invisibile triplice corona simile alla tiara papale, simbolo di una triplice autorità riunita in una sola persona. Per il bambino l'insegnante pontifica come pastore, come profeta e come prete: è contemporaneamente guida, maestro e ministro di un rito sacro. Riunisce in sé le prerogative dei papi medievali, in una società fondata sulla garanzia che tali prerogative non saranno mai esercitate assieme da un'unica istituzione ufficiale e obbligatoria, Chiesa o Stato che sia.

Considerare i bambini come scolari a tempo pieno permette all'insegnante di esercitare sulle loro persone un tipo di potere che, rispetto a quello detenuto dai guardiani di altre enclave della società, è assai meno limitato da restrizioni costituzionali o tradizionali. L'età esclude i bambini da guarentigie che sono invece di prammatica per gli adulti ospiti di un moderno manicomio, monastero o carcere.

Sotto l'occhio autoritario dell'insegnante, parecchi sistemi di valori si riducono a uno solo. Le distinzioni tra moralità, legalità e dignità personale si attenuano sino a sparire. Ogni trasgressione viene fatta sentire come un cumulo di mancanze: il colpevole è tenuto a rendersi conto che, in un solo colpo, ha violato una regola, si è comportato in modo immorale e si è screditato ai propri stessi occhi. L'allievo che riesce abilmente a farsi aiutare durante una prova d'esame è un fuorilegge, un essere moralmente corrotto, una persona indegna.

La frequenza scolastica sottrae i bambini al mondo quotidiano della cultura occidentale e li immerge in un ambiente assai più primitivo, magico e mortalmente serio. Una simile enclave nella quale le leggi della realtà quotidiana non hanno più vigore non potrebbe costituirsi se la scuola non imprigionasse fisicamente i giovani per molti anni consecutivi in un territorio sacro. L'obbligo della frequenza fa sì che l'aula scolastica funga da magico utero, dal quale il bambino è periodicamente rilasciato al termine della giornata o dell'anno scolastico finché non ne viene definitivamente espulso nella vita adulta. Né la prolungata fanciullezza universale né la soffocante atmosfera dell'aula potrebbero esistere senza le scuole. Tuttavia, queste, come canali obbligatori per l'istruzione, possono sussistere anche senza fanciullezza e senza aule ed essere più repressive e distruttive di tutto ciò che abbiamo conosciuto finora. Per comprendere che cosa significhi descolarizzare la società – e non semplicemente riformare l'establishment scolastico – dobbiamo ora soffermarci su quello che è il curricolo occulto [*hidden curriculum*] della scuola. Non ci interessa qui, direttamente, il curricolo occulto delle strade dei ghetti che marchia a fuoco i poveri, o quello dei salotti di cui beneficiano i ricchi: vogliamo invece richiamare l'attenzione sul fatto che il cerimoniale o rituale della scuola è esso stesso tale curricolo occulto. Neanche gli insegnanti migliori possono proteggerne del tutto i loro allievi. Inevitabilmente, questo curricolo occulto della scuola aggiunge pregiudizio e senso di colpa alla discriminazione che la società pratica contro alcuni suoi membri, mentre conferisce al privilegio di altri un titolo in più per ostentare superiorità sulla maggioranza. Altrettanto inevitabilmente questo curricolo occulto serve, per i ricchi come per i poveri, da rituale di iniziazione a una società consumistica orientata alla crescita.

1. Per una storia parallela del capitalismo moderno e dell'infanzia moderna si veda Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1960 [trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. di Maria Garin, Laterza, Bari 1968].

3
Ritualizzazione del progresso

Il processo di scolarizzazione del laureato punta passo passo ad arruolarlo [*schooled for selective service*][1] tra i ricchi del mondo. Quali che siano le sue pretese di solidarietà nei confronti dei Paesi del Terzo Mondo, ogni laureato americano ha avuto un'istruzione che è costata circa cinque volte quello che è il valore mediano del reddito di tutta la vita per mezza umanità. Uno studente latinoamericano è ammesso in questa sceltissima confraternita solo dopo che per istruirlo sia stato speso in denaro pubblico almeno trecentocinquanta volte di più che per i suoi connazionali di reddito mediano. Tranne rarissime eccezioni, il laureato di un Paese povero si sente più a suo agio con i colleghi europei o nordamericani che tra i compatrioti non scolarizzati, e in generale tutti gli universitari vengono processati dal sistema in modo che si trovino bene soltanto in compagnia di altri consumatori dei prodotti della macchina educativa.

L'università moderna concede il privilegio del dissenso a chi è stato testato e classificato come persona potenzialmente in grado di far quattrini o di occupare posizioni di potere. Nessuno che non sia stato riconosciuto ufficialmente capace di tanto può ricevere fondi pubblici per istruirsi disinteressatamente nel tempo libero o avere il diritto di istruire altri. La scuola seleziona a ogni passaggio di livello coloro che, nelle fasi precedenti del gioco, abbiano dato prova di non rappresentare un rischio eccessivo per l'ordine costituito. L'università, avendo il monopolio sia delle risorse per l'istruzione sia dell'investitura per i ruoli sociali, coopta anche l'innovatore e il potenziale dissenziente. Una laurea lascia sempre e indelebilmente il proprio cartellino con il prezzo sullo stato di servizio del suo utente. I laureati si addicono soltanto a un mondo che appende alle loro teste un simile cartellino, dando loro in tal modo il potere di stabilire il livello massimo di aspettative all'interno della società in cui vivono. In ogni Paese

è la quantità dei loro consumi a indicare il modello da raggiungere; tutti gli altri, se vogliono essere persone civili sul lavoro o fuori, aspireranno allo stile di vita di chi possiede la laurea.

L'università finisce dunque per imporre modelli di consumo sul lavoro e a casa, e ciò avviene in ogni parte del mondo, sotto qualunque regime politico. Meno laureati ci sono in un Paese, più le loro esigenze di persone colte vengono prese a modello dal resto della popolazione. In Russia, in Cina e in Algeria, il divario tra i consumi del laureato e quelli del cittadino medio è ancor maggiore che negli Stati Uniti. L'automobile, i viaggi aerei e il magnetofono sono segni di distinzione più visibili in un Paese socialista, dove è possibile procurarseli solo con un titolo di studio e non semplicemente con i soldi.

Questo potere dell'università di stabilire obiettivi di consumo è un fatto nuovo. In molti Paesi data soltanto dagli anni Sessanta, cioè da quando ha cominciato a diffondersi l'illusione di una uguaglianza di accesso all'istruzione pubblica. Prima d'allora l'università proteggeva la libertà di parola di un individuo, ma non trasformava automaticamente in ricchezza il suo sapere. Nel Medioevo essere uno «scolare» significava anche essere un povero, o addirittura un mendicante. In virtù della sua vocazione, lo scolare imparava il latino e diventava un emarginato, oggetto di disprezzo quanto di stima per il contadino come per il principe, per il borghese come per il prete. Per farsi strada nella società doveva anzitutto penetrarvi arruolandosi in qualche organizzazione pubblica, preferibilmente la Chiesa. L'antica università era una zona franca destinata all'elaborazione e al dibattito di idee, sia vecchie che nuove. Maestri e studenti vi si riunivano per leggere i testi di altri maestri morti da tempo, e le parole vive del passato gettavano nuova luce sugli errori del presente. L'università era dunque una comunità di indagine intellettuale e di endemica irrequietezza.

Nella multiversità di oggi, questo tipo di comunità si è ritratto ai margini, dove ancora può riunirsi in camera da uno studente, nello studio di un professore o nella residenza del cappellano. Il fine strutturale dell'università moderna ha poco a che vedere con la *quête* di un tempo. Da Gutenberg in poi, le risultanze di indagini critiche rigorose vengono scambiate non più a mezzo «cattedra», bensì a mezzo stampa. L'università moderna ha rinunciato alla chance di fornire semplicemente una cornice a incontri insieme autonomi e anarchici, mirati a uno scopo e tuttavia estemporanei ed

effervescenti – scegliendo piuttosto di gestire il processo mediante il quale si producono la cosiddetta ricerca e la cosiddetta istruzione.

A partire dallo Sputnik, l'università americana ha cercato di ristabilire un equilibrio tra il numero delle proprie vittime [*body count*][2] e quello delle università sovietiche. Oggi i tedeschi stanno rinunciando alle loro tradizioni accademiche e costruiscono dei campus per mettersi alla pari con gli americani. Nel decennio in corso intendono aumentare da quattordici a cinquantanove miliardi di marchi gli stanziamenti per la scuola elementare e media, e triplicare la spesa per l'istruzione superiore. I francesi si propongono per il 1980 di portare al dieci per cento del loro PIL la somma destinata alle scuole, e la Fondazione Ford preme perché i Paesi poveri dell'America latina portino la spesa per ogni laureato «che si rispetti» a livelli il più possibile vicini a quelli nordamericani. Lo studente vede nei propri studi l'investimento a più alto ritorno economico, mentre le nazioni li considerano un fattore chiave del loro sviluppo.

Per la maggioranza che cerca soprattutto un titolo accademico, l'università non ha perso il proprio prestigio; è presso i suoi fedeli che, dal 1968, ha visibilmente perso credito. Gli studenti si rifiutano di prepararsi per la guerra, l'inquinamento e la perpetuazione dei pregiudizi. E gli insegnanti li aiutano a contestare la legittimità del governo, la sua politica estera, il suo sistema educativo e lo stesso *American way of life*. Non pochi rifiutano la laurea e si preparano per vivere in una controcultura, fuori della società ufficiale, seguendo le orme di quegli hippy e dropout che in altri tempi furono i Fraticelli medievali e gli Alumbrados della Riforma. Altri, rendendosi conto che la scuola detiene il monopolio delle risorse necessarie per l'edificazione di una controsocietà, si assoggettano al rituale accademico cercando tuttavia di aiutarsi reciprocamente a condurre una vita integra. Formano, per così dire, dei focolai eretici all'interno stesso della gerarchia.

Gran parte della popolazione guarda a questi mistici ed eresiarchi moderni con un senso di allarme, perché minacciano l'economia consumistica, i privilegi democratici e l'immagine che l'America ha di sé stessa. Ma rimuoverli non può, e sono sempre di meno quelli che si riesce a riconvertire con la pazienza o a cooptare con l'astuzia, incaricandoli ad esempio di insegnare le loro eresie. Donde la ricerca di mezzi che permettano o di sbarazzarsi dei singoli contestatori o di ridurre l'importanza dell'università che serve da base per la loro protesta.

Gli studenti e gli insegnanti che, con notevole rischio personale, contestano la legittimità dell'università non pensano certamente di fissare dei modelli di consumo o di favorire un sistema di produzione. Quelli che hanno fondato gruppi come il Committee of Concerned Asian Scholars o il North American Congress on Latin America (NACLA) hanno contribuito con estrema efficacia a modificare radicalmente le idee di milioni di giovani sulle realtà di certi Paesi stranieri. Altri ancora hanno cercato di offrire interpretazioni di stampo marxista della società americana, oppure sono stati all'origine della fioritura delle comuni. I risultati da essi raggiunti rafforzano la tesi secondo la quale l'esistenza delle università è necessaria a garantire la sopravvivenza della critica sociale. Non si può negare che oggi l'università presenti un complesso unico di circostanze che permette ad alcuni suoi membri di svolgere una critica globale della società. Offre infatti tempo, mobilità, accesso a colleghi e a informazioni, e anche una certa impunità, tutti privilegi che non sono concessi in eguale misura ad altri settori della popolazione. Ma questa libertà, l'università la fornisce soltanto a chi è già stato iniziato nel profondo alla società dei consumi e alla necessità di una qualche forma di scolarizzazione universale [*public*] obbligatoria.

Il sistema scolastico svolge oggi la triplice funzione che nella storia fu sempre prerogativa delle chiese più potenti. È insieme il depositario del mito della società, l'istituzionalizzazione delle contraddizioni di tale mito e la sede del rituale che riproduce e maschera le discrepanze tra mito e realtà. Oggi il sistema scolastico, e l'università in particolare, offre ampie possibilità di criticare il mito e di ribellarsi alle sue perversioni istituzionali. Ma il rituale che impone la tolleranza delle contraddizioni di fondo tra mito e istituzione è ancora largamente incontestato, in quanto né la critica ideologica né l'azione a livello sociale possono produrre una società nuova. Solo spezzando l'incantesimo e prendendo le distanze dal rituale cardine della società, e riformandolo, si può arrivare a un cambiamento radicale.

L'università americana è oggi l'ultimo gradino del rito d'iniziazione più onnicomprensivo che mai il mondo abbia conosciuto. Non c'è società nella storia che sia potuta sopravvivere senza un mito o un rituale, ma la nostra è la prima che abbia avuto bisogno di un'iniziazione al mito così lunga, noiosa, costosa e distruttiva. La civiltà mondiale contemporanea è inoltre la prima che abbia creduto necessario razionalizzare il suo rituale d'iniziazione fondamentale col nome di educazione. Non possiamo neanche

pensare a una riforma del sistema educativo se non ci rendiamo conto che il rituale della scolarizzazione non favorisce né l'apprendimento individuale né l'eguaglianza sociale. E non possiamo superare la società dei consumi se non cominciamo col comprendere che, qualunque cosa si insegni attraverso di essa, la scolarizzazione universale obbligatoria inevitabilmente riproduce quella stessa società.

Il progetto di demitizzazione che io propongo non si può limitare alla sola università. Un tentativo di riforma dell'università che lasci intatto il sistema di cui essa è parte integrante equivarrebbe a un risanamento urbanistico di New York che agisse soltanto dal dodicesimo piano in su. Di fatto le riforme universitarie di oggi assomigliano quasi sempre alla costruzione di slum a sviluppo verticale. Solo una generazione cresciuta senza scuole obbligatorie sarà in grado di ricreare l'università.

Il mito dei valori istituzionalizzati

La scuola inizia, inoltre, al mito del consumo illimitato. Questo mito moderno si fonda sulla convinzione che inevitabilmente il processo produca cose di valore, e che tale produzione produca pertanto di necessità una richiesta. La scuola ci insegna che l'istruzione produce apprendimento. L'esistenza di scuole produce la richiesta di scolarizzazione. Una volta che abbiamo imparato ad aver bisogno della scuola, tutte le nostre attività tendono ad assumere la forma di un rapporto da clienti nei confronti di altre istituzioni specializzate. Una volta screditato l'autodidatta, ogni attività non professionale diventa sospetta. A scuola ci insegnano che un'istruzione valida è il risultato della frequenza; che il valore dell'apprendimento aumenta proporzionalmente alla quantità di input ricevuti e, infine, che questo valore può essere misurato e certificato da voti e diplomi.

In realtà l'apprendimento è l'attività umana che meno ha bisogno di manipolazioni esterne. In massima parte, non è il risultato dell'istruzione, ma di una libera partecipazione a un ambiente ricco di significato. Quasi tutte le persone imparano meglio «stando dentro» le cose, eppure la scuola le porta a identificare l'accrescimento della propria personalità e delle proprie conoscenze con una complessa opera di pianificazione e manipolazione.

Una volta che ha accettato la necessità della scuola, un uomo, o una donna che sia, diventa facile preda di altre istituzioni. Una volta che hanno permesso alla loro immaginazione di farsi plasmare da una istruzione curricolare, i giovani sono inevitabilmente condizionati ad accettare qualsiasi forma di pianificazione istituzionale. L'«istruzione» soffoca gli orizzonti della loro immaginazione. Non potranno essere traditi, ma solo delusi, perché alla speranza gli è stato insegnato a sostituire delle aspettative. Non avranno più sorprese, nel bene e nel male, dagli altri, perché gli è stato insegnato che cosa possono aspettarsi da qualunque persona che abbia ricevuto il loro stesso insegnamento. Da qualunque persona come da qualunque macchina.

Questo trasferimento di responsabilità dall'individuo all'istituzione, specie quando lo si è accettato come un obbligo, è una garanzia di regresso sociale. Così, coloro che si ribellano alla propria Alma Mater spesso «ce la fanno» al suo interno anziché trovare il coraggio di contagiare altri con un insegnamento personale assumendosi la responsabilità dei risultati. Ciò suggerisce una nuova possibile versione della storia di Edipo: l'insegnante-Edipo, che «si fa» sua madre per generare figli con lei[3]. L'uomo che si è assuefatto a ricevere lezioni cerca sicurezza nel darne compulsivamente. La donna che vive il suo sapere come risultato di un certo processo lo stesso processo vuole riprodurlo in altri.

Il mito della misurazione dei valori

I valori istituzionalizzati che la scuola inculca sono valori quantificati. La scuola inizia i giovani a un mondo dove tutto è misurabile, compresa la loro immaginazione e anzi l'uomo stesso.

Ma lo sviluppo della personalità non è un'entità misurabile. È crescita in una dissidenza disciplinata, che non può essere misurata da nessuna asticella e da nessun curricolo, né può essere paragonata ai risultati raggiunti da qualcun altro. In questo processo d'apprendimento si possono emulare gli altri solo nello sforzo immaginativo, seguendone le orme anziché mimandone l'andatura. L'apprendimento che io apprezzo è immisurabile ri-creazione.

La scuola pretende di frantumare l'apprendimento in «materie», di immettere nel cervello dell'allievo un curricolo fatto di questi blocchi

prefabbricati e di valutare il risultato su una bilancia internazionale. Coloro che accettano le unità di misura altrui per valutare lo sviluppo della personalità finiscono presto per applicare a sé stessi il medesimo metro. Non c'è più bisogno di metterli al loro posto, perché sono loro stessi a inserirsi negli spazi assegnati, a stringersi nella nicchia che hanno imparato a desiderare e, nel corso di questa operazione, a mettere al loro posto i propri simili fin quando tutto, cose e persone, non combaci.

Quanti la scolarizzazione abbia ridimensionato a questo modo si lasciano sfuggire di mano le esperienze non misurabili; ciò che non può essere misurato diventa per loro marginale o minaccioso. Per questo non c'è bisogno di privarli della loro creatività; l'istruzione gli ha già fatto disimparare a «farsi» da sé le proprie cose o a «essere» sé stessi, e li ha portati a dare valore soltanto a quel che è già stato fatto, o potrebbe essere fatto da altri.

Una volta che la scolarizzazione abbia inculcato per bene, in loro, l'idea che i valori possano essere prodotti e misurati, essi tendono ad accettare qualunque graduatoria. C'è una scala per lo sviluppo delle nazioni, un'altra per l'intelligenza dei bambini e persino il progresso verso la pace è calcolabile in base al numero delle vittime. In un mondo scolarizzato la strada della felicità è lastricata di indici di consumo.

Il mito del confezionamento dei valori

La scuola vende un curricolo: vale a dire, un pacchetto di beni simili per struttura e modo di produzione a qualunque altra merce. La produzione di curricoli nasce nella maggior parte delle scuole da una ricerca cosiddetta scientifica, sulla cui base i tecnici dell'istruzione prevedono, nei limiti fissati dai bilanci e dai tabù, la futura richiesta e gli strumenti necessari alla correlativa catena di montaggio. L'insegnante-distributore consegna il prodotto finito all'allievo consumatore, le cui reazioni vengono attentamente studiate e schedate perché forniranno i dati necessari all'elaborazione del prossimo modello, che potrà essere «senza voti», «scelto dallo studente», «basato sul lavoro di gruppo», «supportato da sussidi visivi» o «centrato sui problemi».

Il risultato di questo processo di produzione di curricoli assomiglia a tutti gli altri moderni articoli standard. È un pacchetto di significati

programmati, una confezione di valori, una merce che per il suo «richiamo ben calcolato» è vendibile a un numero di persone abbastanza alto da giustificare i costi di produzione. Si insegna agli allievi-consumatori a conformare i propri desideri ai valori suscettibili di essere messi sul mercato. In tal modo si ottiene che si sentano colpevoli se non si comportano secondo le predizioni delle ricerche di mercato procurandosi i voti e i diplomi che permetteranno loro d'accedere a quella categoria professionale cui sono stati indotti ad aspirare.

Gli educatori possono giustificare curricoli più costosi in base alla loro constatazione che le difficoltà d'apprendimento crescono proporzionalmente al costo del curricolo. È un'applicazione della legge di Parkinson, secondo cui il lavoro aumenta parallelamente alle risorse disponibili per svolgerlo. Questa legge trova conferma a tutti i livelli scolastici: ad esempio, nelle scuole francesi la difficoltà di insegnare a leggere è diventata un grosso problema solo da quando si sono cominciate a spendere pro capite somme prossime ai livelli americani del 1950, l'anno in cui le difficoltà di lettura divennero un grosso problema nelle scuole degli Stati Uniti.

In effetti accade spesso che gli studenti sani raddoppino la loro resistenza all'insegnamento quando si accorgono di essere più organicamente manipolati. Questa resistenza non dipende dai metodi autoritari della scuola normale o da quelli suadenti di certe scuole alternative [*free schools*], ma dalla concezione fondamentale che è comune a tutti i tipi di scuola: l'idea che sia il giudizio di una persona a stabilire ciò che un'altra persona deve imparare e quando.

Il mito del progresso autoperpetuantesi

Anche quando è accompagnato da una diminuzione dei profitti in termini d'apprendimento, l'aumento dei costi pro capite dell'istruzione accresce, paradossalmente, il valore dell'allievo, sia ai suoi stessi occhi sia sul mercato. A qualunque costo, o quasi, la scuola lo spinge al livello del consumo competitivo di curricolo, e in progressione verso livelli sempre più alti. Le spese per indurre lo studente a rimanere nella scuola aumentano vertiginosamente man mano che egli s'arrampica sulla piramide. Ai livelli superiori assumono la forma di nuovi campi di calcio, di luoghi di preghiera

o di programmi chiamati «istruzione internazionale». La scuola insegna, se non altro, il valore dell'escalation, cioè il valore proprio del modo americano di fare le cose.

La guerra nel Vietnam corrisponde alla logica del momento. Il suo successo è stato calcolato in base al numero delle persone efficacemente trattate da proiettili a basso costo distribuiti a costi immensi, e questo calcolo brutale viene spudoratamente chiamato «numero delle vittime». Come gli affari sono affari, cioè un'incessante accumulazione di denaro, così la guerra è massacro, cioè un'incessante accumulazione di cadaveri. Analogamente l'istruzione è scolarizzazione, e questo processo senza fine viene calcolato in ore-allievo. Sono tutti processi irreversibili, capaci di autogiustificazione. In base a criteri economici, il Paese diventa sempre più ricco. In base a criteri di contabilità dei morti, la nazione continua all'infinito a vincere la sua guerra. E in base a criteri scolastici, la popolazione diventa sempre più istruita.

I programmi scolastici hanno fame di progressive immissioni di insegnamenti, ma questa fame, se può portare a un'assimilazione continua, non procura mai la gioia di apprendere qualcosa con propria piena soddisfazione. Ogni argomento arriva già imballato, con le istruzioni per andare avanti a consumare una «offerta» dopo l'altra, e il confezionamento dell'anno prima è sempre obsoleto per il consumatore di quest'anno. Il racket dei libri di testo prospera appunto su questa domanda. I riformatori dell'istruzione promettono a ogni nuova generazione quanto c'è di meglio e di più aggiornato e l'utenza viene scolarizzata a chiedere ciò che essi offrono. Il dropout che si sente continuamente ricordare ciò che ha perso e il laureato che è indotto a sentirsi inferiore alla più recente leva di studenti sanno esattamente qual è la loro posizione nel rituale delle crescenti illusioni e continuano ad appoggiare una società che ha battezzato eufemisticamente lo scarto sempre più ampio delle speranze frustrate «rivoluzione delle aspettative crescenti».

Ma una crescita concepita come consumo a oltranza – come eterno progresso – non potrà mai portare alla maturità. L'impegno a un aumento quantitativo illimitato inficia la possibilità di uno sviluppo organico.

Gioco rituale e nuova religione universale

L'età media in cui si lascia la scuola nelle nazioni sviluppate aumenta più rapidamente della speranza di vita. Ancora un decennio e le due curve s'intersecheranno creando un problema sia per Jessica Mitford sia per i professionisti che si occupano di «classi terminali»[4]. Viene in mente il tardo Medioevo, quando la richiesta di servizi ecclesiali si spinse oltre i limiti della vita umana e fu inventato il Purgatorio per purificare le anime, sotto controllo papale, prima che potessero accedere alla pace eterna. E questo logicamente portò prima al traffico delle indulgenze e poi a un tentativo di Riforma. Oggi il mito del consumo illimitato sostituisce la fede nella vita eterna.

Arnold Toynbee ha messo in evidenza come alla decadenza di una grande civiltà si accompagni di solito la nascita di una nuova Chiesa universale che al proletariato interno a quella civiltà offre speranza, mentre serve alle esigenze di una nuova classe di guerrieri. La scuola sembra particolarmente adatta a diventare la Chiesa universale della nostra civiltà in decadenza. Nessuna istituzione sa meglio nascondere ai suoi partecipanti la discrepanza profonda tra principi sociali e realtà sociale del mondo contemporaneo. Laica, scientifica, negatrice della morte, è in perfetta sintonia con lo stato d'animo dell'uomo moderno. La sua patina classica e critica la fa apparire pluralistica, se non antireligiosa. Il suo curricolo definisce ciò che è scienza ed è a sua volta definito dalla cosiddetta ricerca scientifica. Nessuno completa la scuola, mai. Essa non chiude le porte a nessuno senza avergli prima offerto un'ennesima occasione: recupero scolastico, educazione per adulti, educazione permanente.

La scuola serve efficacemente a creare e difendere il mito sociale grazie alla sua struttura di gioco rituale scandito da successive promozioni. L'ammissione a questo gioco rituale (d'azzardo, in realtà) è molto più importante di ciò che si insegna o del modo in cui lo si insegna. È il gioco in sé che scolarizza, entra nel sangue e si fa abito mentale. Tutta una società viene iniziata al Mito del Consumo Illimitato di servizi. Al punto che la partecipazione al rituale senza fine diventa obbligatoria e compulsiva dappertutto. La scuola incanala la rivalità rituale in un gioco internazionale che obbliga i concorrenti a incolpare dei mali del mondo coloro che non possono o non vogliono giocare. È un rituale d'iniziazione che introduce il neofita alla corsa sacra del consumo progressivo, un rituale di propiziazione

i cui sacerdoti accademici fanno da mediatori tra i fedeli e gli dèi del privilegio e del potere, un rituale di espiazione che sacrifica i suoi disertori, marchiandoli come capri espiatori del sottosviluppo.

Persino quelli che, nel migliore dei casi, trascorrono a scuola alcuni anni – e sono la stragrande maggioranza in America latina, in Asia e in Africa – imparano a sentirsi in colpa per il loro sottoconsumo di scolarità. In Messico gli anni di scuola obbligatoria per legge sono sei. I bambini appartenenti a quel terzo della popolazione che ha il reddito più basso hanno soltanto due possibilità su tre di superare la prima elementare. Se ce la fanno, le loro possibilità di completare la scuola dell'obbligo fino alla sesta classe sono quattro su cento. Per quelli che invece nascono in quel terzo della popolazione che occupa una posizione intermedia, queste possibilità salgono a dodici su cento. Con simili percentuali il Messico fornisce tuttavia una quantità di istruzione pubblica superiore a quella di quasi tutte le altre venticinque repubbliche latinoamericane.

I bambini di tutto il mondo sanno che è stata offerta loro una possibilità, sia pure ineguale, di vincere una lotteria obbligatoria, e la presunta eguaglianza dello standard internazionale aggiunge oggi alla loro povertà di partenza una discriminazione autoinflitta, fatta propria anche da chi a scuola non va. Sono stati scolarizzati al credo delle «aspettative crescenti», e possono ora razionalizzare la loro crescente frustrazione fuori della scuola accettando il fatto di essere stati respinti dalla grazia scolastica. Sono tenuti fuori del Paradiso perché, dopo essere stati battezzati, non sono più andati in chiesa. Nati col peccato originale, sono stati battezzati per immersione nella prima elementare, ma finiscono nella Geenna (che in ebraico significa «ghetto») per le loro colpe personali. Come Max Weber ha individuato le conseguenze sociali della convinzione per cui la salvezza eterna pertiene a chi accumulava ricchezze, così oggi noi possiamo constatare che la grazia è riservata a chi accumula anni di scuola.

Il regno a venire: l'universalizzazione delle aspettative

La scuola combina le aspettative del consumatore, espresse dalle proprie pretese, coi convincimenti del produttore, espressi dal proprio rituale. Si tratta dell'espressione liturgica di un «culto del cargo» su scala mondiale, simile ai culti che si diffusero in Melanesia negli anni Quaranta e

instillarono nei loro adepti la credenza che bastasse mettersi una cravatta nera sul torso nudo perché arrivasse Gesù su un piroscafo a portare a ogni fedele una ghiacciaia, un paio di pantaloni e una macchina da cucire.

La scuola fonde in uno la crescita in subordinazione umiliante a un maestro con la crescita in un futile senso d'onnipotenza, tipico dell'allievo che vuole andare a insegnare a tutte le nazioni la strada della salvezza. Il rituale è modellato sulla rigida organizzazione del lavoro nei cantieri edili e il suo fine è di celebrare il mito di un paradiso terrestre di consumi illimitati, unica speranza per i dannati e i diseredati.

Epidemie di insaziabili aspettative terrene sono scoppiate di continuo nel corso della storia, specie tra i popoli colonizzati e i gruppi marginali di ogni civiltà. Gli ebrei dell'impero romano ebbero i loro Esseni e i loro messia, i servi della gleba nell'età della Riforma il loro Thomas Münzer, gli indiani spossessati, dal Paraguay al Dakota, i loro contagiosi danzatori. Ognuna di queste sette era guidata da un profeta e limitava le sue promesse a pochi eletti. Viceversa l'attesa del regno suscitata dalla scuola non è profetica ma impersonale, non locale ma universale.

L'uomo è diventato il progettista del proprio messia e promette gli illimitati benefici della scienza a coloro che si assoggettano alla progressiva organizzazione del suo regno.

La nuova alienazione

La scuola non è soltanto la Nuova Religione Universale. È anche il mercato del lavoro in più rapida espansione che ci sia oggi al mondo. La fabbricazione di consumatori è diventata la principale voce della crescita economica. Nelle nazioni ricche, man mano che diminuiscono i costi di produzione, si assiste a una crescente concentrazione sia del capitale che del lavoro nella gigantesca impresa di predisporre l'uomo al consumo disciplinato. Nell'ultimo decennio gli investimenti di capitale direttamente correlati al sistema scolastico sono aumentati ancor più rapidamente delle spese per la difesa. Il disarmo non farebbe che accelerare il processo grazie al quale l'industria dell'apprendimento sta diventando il motore dell'economia. La scuola offre occasioni illimitate di legittimo spreco, fintanto che non ci si rende conto della sua distruttività e il costo dei palliativi continua ad aumentare.

Se aggiungiamo agli insegnanti a tempo pieno i frequentanti a tempo pieno, ci accorgiamo che questa cosiddetta sovrastruttura è diventata il maggior datore di lavoro della nostra società. Negli Stati Uniti ci sono nella scuola sessantadue milioni di persone, contro ottanta milioni impegnati in altre attività. È un fatto che viene spesso dimenticato dagli studiosi neomarxisti, i quali dicono che il processo di descolarizzazione dovrebbe essere rinviato o accantonato fin quando una rivoluzione economica e politica non avrà posto rimedio ad altre disfunzioni, ritenute tradizionalmente più fondamentali. Ma solo considerando la scuola un'industria si può programmare una strategia rivoluzionaria realistica. Per Marx il costo di produzione della richiesta di merci aveva un'importanza trascurabile. Oggi la maggior parte della manodopera umana è impegnata nel produrre domanda che possa essere soddisfatta da un'industria a forte intensità di capitale. La massima parte di questo lavoro viene fatta nella scuola.

Nello schema tradizionale, l'alienazione era una conseguenza diretta della trasformazione dell'attività lavorativa in lavoro salariato, che toglieva all'uomo la possibilità di creare e di essere ricreato. Oggi invece i giovani vengono alienati in partenza dalle scuole, che li marginalizzano pretendendosi al tempo stesso produttrici e consumatrici del proprio sapere, concepito come una merce messa in vendita nella scuola. La scuola fa dell'alienazione una preparazione alla vita, togliendo così realtà all'istruzione e creatività al lavoro. Con l'insegnare la necessità di assoggettarsi all'insegnamento, prepara all'istituzionalizzazione alienante della vita. Una volta imparata questa lezione, le persone perdono l'incentivo a svilupparsi in modo indipendente, non trovano più niente che le attragga nella relazione ad altri e si chiudono alle sorprese che la vita offre quando non è predeterminata dalla impostazione istituzionale. E la scuola, direttamente o indirettamente, impiega una percentuale importante della popolazione. O tiene con sé una persona per tutta la vita o fa in modo che essa si inserisca saldamente in qualche altra istituzione.

La Nuova Chiesa Universale è l'industria del sapere, che per un numero crescente di anni fornisce all'individuo sia l'oppio sia il banco di lavoro. Per questo la descolarizzazione è la premessa indispensabile di qualunque movimento per la liberazione dell'uomo.

Il potenziale rivoluzionario della descolarizzazione

Certo la scuola non è affatto l'unica istituzione moderna che abbia come obiettivo principale quello di modellare la visione della realtà. Anche il curricolo occulto della vita famigliare, del servizio di leva, dell'assistenza sanitaria, delle cosiddette specializzazioni o dei media hanno un ruolo importante nella manipolazione istituzionale del mondo dell'uomo: visione, linguaggio, desideri. Ma la scuola è uno strumento di schiavizzazione più profondo e sistematico, perché a essa soltanto si riconosce la funzione principale di formare il giudizio critico e, paradossalmente, essa cerca di svolgere tale funzione facendo dipendere da un processo preconfezionato la conoscenza di sé, degli altri e della natura. La scuola ci tocca così intimamente che nessuno di noi può sperare di liberarsene con un aiuto esterno.

Sono sue vittime anche molti sedicenti rivoluzionari. Per loro persino la «liberazione» deve essere il prodotto di un processo istituzionale. Solo liberandosi dalla scuola svaniranno simili illusioni. La scoperta che la maggior parte dell'apprendimento non richiede un insegnamento non può essere manipolata né pianificata. Ognuno e ognuna di noi è personalmente responsabile della propria descolarizzazione e soltanto noi abbiamo il potere di attuarla. Nessuno può essere scusato se non riesce a liberarsi dalla scolarizzazione. Non ci si sarebbe mai potuti liberare dal dominio della Corona se almeno qualcuno non si fosse liberato dall'idea di una Chiesa di Stato. Così non ci si può liberare dalla progressività nei consumi se non quando si sarà liberi dalla scuola dell'obbligo.

Tutti siamo coinvolti nella scolarizzazione, dalla parte della produzione come da quella del consumo. Siamo superstiziosamente convinti che si possa e si debba produrre in noi un buon apprendimento, e che noi a nostra volta possiamo riprodurlo in altri. Il tentativo di staccarci dal concetto di scuola ci farà scoprire le resistenze che agiscono in noi quando cerchiamo di rinunciare ai consumi illimitati e al diffuso preconcetto che sia possibile manipolare gli altri per il loro bene. Perché nel processo di scolarizzazione non c'è nessuno che sia totalmente esente dallo sfruttare il suo prossimo.

La scuola è insieme il più gigantesco e il più anonimo dei datori di lavoro. Di fatto è il miglior esempio di un nuovo tipo d'impresa che succede alla corporazione, alla fabbrica e alla società per azioni. Alle multinazionali che hanno dominato l'economia già oggi si affiancano – e

forse un giorno ne prenderanno il posto – agenzie di servizi pianificate su scala sovranazionale. Queste imprese presentano i loro servizi in modo che tutti si sentano obbligati a consumarli. Sono standardizzate a livello internazionale e ridefiniscono periodicamente, ma in ogni luogo al medesimo ritmo, il valore dei loro servizi.

I «trasporti» affidati a nuovi tipi di automobili e a nuove grandi autostrade soddisfano lo stesso bisogno confezionato a livello istituzionale (di comodità, prestigio, velocità e accessori speciali), siano o meno le loro componenti prodotte dallo Stato. L'apparato della «assistenza sanitaria» stabilisce una concezione particolare della salute, indipendentemente dal fatto che questo servizio sia pagato dallo Stato o dall'individuo. La scala delle promozioni per arrivare al diploma prepara lo studente a occupare un certo posto sulla stessa piramide internazionale della manodopera qualificata, comunque sia diretta la sua scuola.

In tutti questi casi c'è il beneficio occulto di una occupazione: il conducente di un'automobile privata, il paziente che si fa ricoverare in ospedale o l'allievo nell'aula scolastica devono oggi essere considerati membri di una nuova classe di «impiegati». Un movimento di liberazione che partisse dalla scuola, e si fondasse sulla consapevolezza da parte degli insegnanti e degli allievi di essere contemporaneamente sfruttatori e sfruttati, potrebbe prefigurare le strategie rivoluzionarie del futuro; un programma radicale di descolarizzazione potrebbe infatti preparare i giovani alla rivoluzione di tipo nuovo, necessaria per combattere un sistema sociale caratterizzato dall'obbligatorietà della «salute», della «ricchezza» e della «sicurezza».

I rischi di una rivolta contro la scuola sono imprevedibili, ma non sono certo spaventosi come quelli di una rivoluzione scatenata in qualunque altra istituzione importante. La scuola non ha ancora organizzato la propria difesa con la stessa efficienza di uno Stato nazionale o anche di una grande azienda. La liberazione dall'oppressione scolastica potrebbe avvenire in modo incruento. Il funzionario addetto a far rispettare l'obbligo scolastico e i suoi alleati in tribunale e negli uffici di collocamento hanno armi per attuare crudeli provvedimenti contro il singolo contravventore, specialmente se è povero, ma potrebbero rivelarsi impotenti contro l'erompere di un movimento di massa.

La scuola è diventata un problema sociale; viene attaccata da ogni parte, e in tutto il mondo cittadini e governi promuovono esperimenti fuori dalle

convenzioni. Per conservare la fede e salvare la faccia devono persino ricorrere a insoliti accorgimenti statistici. Lo stato d'animo di certi educatori assomiglia molto a quello dei vescovi cattolici dopo il Concilio Vaticano II. I programmi delle cosiddette «scuole alternative» ricordano la liturgia delle messe folk e rock. Le richieste degli studenti medi di poter dire la loro sulla scelta degli insegnanti stridono quanto quelle dei parrocchiani che chiedono di scegliere i propri pastori. Ma se una significativa minoranza perdesse la propria fede nella scolarizzazione, la posta in gioco per la società sarebbe molto più alta. Diverrebbe pericolante non solo l'ordine economico costruito sulla coproduzione di merci e domanda di merci, ma anche l'ordine politico eretto sullo Stato nazionale, a cui gli studenti vengono integrati dalla scuola.

La scelta cui ci troviamo di fronte è abbastanza chiara. O continuiamo a credere che l'apprendimento istituzionalizzato sia un prodotto che giustifica un investimento illimitato, oppure riscopriamo che la legislazione, la pianificazione e gli investimenti, ammesso che debbano avere un posto nell'istruzione formale, dovrebbero servire soprattutto ad abbattere quelle barriere che ostacolano oggi le possibilità d'apprendimento, un'attività questa che può essere esclusivamente di carattere personale.

Se non combattiamo il postulato secondo cui la conoscenza valida è una merce che in certe circostanze può essere imposta al consumatore, la società sarà sempre più dominata da inquietanti pseudoscuole e da manager totalitari dell'informazione. I terapisti dell'apprendimento sempre più drogheranno i propri allievi per insegnare meglio e gli studenti si drogheranno a loro volta di più per concedersi un attimo di sollievo dalle pressioni degli insegnanti e dalla corsa al diploma. Una massa di burocrati in continuo aumento si arrogherà il diritto di atteggiarsi a insegnante. Il linguaggio dell'uomo di scuola è già stato cooptato dal pubblicitario. E ora il generale e il poliziotto cercano di dar maggiore dignità alle rispettive professioni mascherandosi da educatori. In una società scolarizzata persino la guerra e la repressione civile possono darsi una giustificazione educativa. Le guerre pedagogiche tipo Vietnam saranno sempre più accettate come l'unico modo per insegnare alla gente il superiore valore del progresso illimitato[5].

La repressione verrà considerata uno sforzo missionario per affrettare l'avvento del Messia meccanico. Un numero sempre maggiore di Paesi farà ricorso alla tortura educativa già utilizzata in Brasile e in Grecia. Sono

torture che non vengono inferte per estorcere informazioni o per soddisfare le necessità psichiche di gente sadica[6], ma si servono del terrore scatenato a caso per infrangere l'integrità di un'intera popolazione e farne materiale malleabile per gli ammaestramenti predisposti dai tecnocrati. La natura totalmente distruttiva ma in continuo avanzamento dell'istruzione obbligatoria arriverà così al suo coronamento logico, a meno che non cominciamo sin d'ora a liberarci dalla nostra arroganza pedagogica e dalla convinzione che l'uomo possa fare ciò che non è possibile a Dio, e cioè manipolare gli altri per la loro salvezza.

Molti si stanno ora accorgendo della distruzione inesorabile cui le attuali tendenze della produzione condannano l'ambiente naturale, ma il potere dei singoli individui di modificare queste tendenze è assai limitato. Anche la manipolazione degli uomini e delle donne, iniziata nella scuola, ha ormai raggiunto un punto di irreversibilità, ma la maggior parte della gente non se n'è ancora accorta e continua a sollecitare la riforma della scuola, allo stesso modo che Henry Ford II[7] propone automobili meno inquinanti.

Daniel Bell dice che la nostra epoca è caratterizzata da una divaricazione estrema fra strutture culturali e strutture sociali, inclinando le prime ad atteggiamenti apocalittici, le seconde al decisionismo tecnocratico[8]. Questo discorso vale certamente per molti riformatori dell'istruzione, che nell'intimo sono costretti a condannare quasi tutto ciò che caratterizza la scuola moderna e tuttavia propongono nuove scuole.

In *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*[1], Thomas Kuhn sostiene che una simile dissonanza precede inevitabilmente l'apparizione di un nuovo paradigma conoscitivo. I fatti riferiti da coloro che avevano osservato la libera caduta dei gravi o che erano tornati dall'altra faccia della terra o che si servivano dei nuovi telescopi non corrispondevano alla visione tolemaica del cosmo. E quindi, quasi all'improvviso, venne accettato il modello newtoniano. La dissonanza che caratterizza molti giovani d'oggi non è tanto un fatto conoscitivo quanto una questione d'atteggiamento, la sensazione di ciò che una società sopportabile *non* può essere. La cosa veramente sorprendente di questa dissonanza è che un grandissimo numero di persone riesce a tollerarla.

Questa capacità di perseguire obiettivi contraddittori esige una spiegazione. Max Gluckman dice che tutte le società hanno procedure per nascondere simili dissonanze ai propri membri, e ipotizza che sia proprio

questa la funzione del rituale. I rituali possono infatti celare a chi vi partecipa anche le discrepanze e i conflitti tra il principio sociale di fondo e la forma organizzata che la società ha assunto[9]. Fin quando un individuo non sia esplicitamente consapevole della natura rituale del processo mediante il quale egli viene iniziato alle forze che regolano il suo cosmo, non gli è possibile spezzare l'incantesimo e foggiare un cosmo nuovo. Fin quando non ci renderemo conto del rituale con cui la scuola plasma il consumatore progressivo – la risorsa numero uno dell'economia – non potremo né spezzare l'incantesimo di questa economia né foggiarne una nuova.

---

1. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962 [trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. di Adriano Carugo, Einaudi, Torino 1969].

4
Uno spettro delle istituzioni

Quasi tutti i piani utopistici e gli scenari avveniristici richiedono tecnologie nuove e costose, da imporre alle nazioni ricche come a quelle povere. Herman Kahn ha trovato discepoli in Venezuela, in Argentina e in Colombia[1]. Il sogno a occhi aperti di Sérgio Bernardes per il suo Brasile dell'anno 2000[2] luccica di nuovi macchinari più di quanti ne esistano oggi negli Stati Uniti, che a quella data saranno soffocati da antiquati impianti missilistici, aeroporti per jet e insediamenti urbani anni Sessanta e Settanta. I visionari che si rifanno a Buckminster Fuller puntano invece su congegni meno costosi e più esotici. Essi pensano che finirà per imporsi una nuova, non impossibile tecnologia che dovrebbe permetterci di fare di più con meno[3]: leggerissime monorotaie anziché trasporti supersonici, espansione in verticale piuttosto che disseminazione in orizzontale. Tutti i futurologi d'oggi cercano di rendere economicamente attuabile ciò che è tecnicamente possibile, ma nello stesso tempo si rifiutano di affrontarne l'inevitabile conseguenza sociale: l'accresciuta smania di tutti gli uomini per beni e servizi destinati a rimanere un privilegio per pochi.

Io credo invece che un futuro desiderabile dipenda dalla nostra volontà di scegliere una vita d'azione anziché una vita di consumi, dalla nostra capacità di inventare uno stile di vita che ci consenta di essere spontanei, indipendenti pur in stretto rapporto con gli altri, piuttosto che continuare con quello attuale che ci permette soltanto di fare e disfare, di produrre e consumare – uno stile di vita che è una semplice stazione intermedia nel cammino verso il depauperamento e l'avvelenamento dell'ambiente. Più che dallo sviluppo di nuove tecnologie e ideologie, il futuro dipende dalla nostra capacità di scegliere istituzioni che favoriscano una vita attiva. Ci servono criteri per individuare le istituzioni che promuovono crescita

personale anziché dipendenza, così come ci serve la volontà di investire le nostre risorse tecnologiche di preferenza in queste istituzioni votate alla crescita umana.

La scelta è tra due tipi di istituzioni radicalmente opposti, esemplificati entrambi da realtà oggi esistenti, anche se l'uno dei due caratterizza l'epoca contemporanea al punto da poterla quasi definire. Propongo di chiamare questo tipo dominante «istituzione manipolatrice». Anche l'altro tipo esiste, ma solo in modo precario; le istituzioni che vi rientrano sono più modeste e meno in vista, ma io le prendo egualmente a modello di un futuro più auspicabile. Le chiamo «conviviali» e propongo di collocarle alla sinistra dello «spettro istituzionale», sia per evidenziare le istituzioni che costituiscono una via di mezzo tra i due estremi, sia per illustrare come certe istituzioni storiche possano cambiar colore man mano che passino dal facilitare una vita attiva all'organizzare una produzione.

In genere un simile spettro, da sinistra a destra, viene usato per caratterizzare gli uomini e le loro ideologie, non le nostre istituzioni sociali e il loro modo di operare. E tale classificazione degli uomini, siano essi individui o raggruppamenti, più spesso infiamma di quanto non illumini. Usare una diffusa convenzione in un contesto insolito è un procedimento discutibile, ma così facendo io spero di spostare i termini della discussione da un terreno sterile a un terreno fecondo. Diventerà allora evidente che gli uomini di sinistra non sono necessariamente caratterizzati dall'opposizione alle istituzioni manipolatrici, che io colloco sulla destra dello spettro.

È in questa zona che si concentrano le istituzioni moderne più potenti. Vi si è spostata la tutela dell'ordine, da quando negli Stati Uniti è passata dalle mani dello sceriffo a quelle dell'FBI e del Pentagono. La guerra moderna è diventata anch'essa un'impresa altamente professionale, il cui business è lo sterminio. Siamo arrivati al punto che la sua efficienza si misura in base al «numero delle vittime». La sua capacità di mantenere la pace dipende dalla sua efficienza nel convincere amici e nemici dell'illimitato potere di morte in mano alla nazione. I proiettili e le armi chimiche moderne sono talmente efficaci, se usati correttamente, che basta una spesa di pochi centesimi per avere la garanzia di uccidere o mutilare il «cliente» designato. In compenso aumentano vertiginosamente i costi di distribuzione: la spesa media per ogni vietnamita ucciso è salita dai 360.000 dollari del 1967 ai 450.000 del 1969. Soltanto un'economia di scala al limite del suicidio della specie potrebbe rendere economicamente efficiente la guerra moderna. Il suo

effetto boomerang diventa sempre più palese: quanto più alto è il conto dei vietnamiti uccisi, tanto più aumentano i nemici degli Stati Uniti nel mondo; non solo, ma tanto più devono spendere gli Stati Uniti per creare – sotto la cinica etichetta di «pacificazione» – un'ennesima istituzione manipolatrice, in un vano tentativo di neutralizzare le conseguenze indirette della guerra.

Alla stessa estremità dello spettro troviamo inoltre le istituzioni sociali specializzate nella manipolazione dei loro clienti. Anch'esse, come le forze armate, man mano che aumenta la portata delle loro operazioni tendono a produrre effetti contrari agli obiettivi che si prefiggono. Sono cioè altrettanto controproduttive [*counterproductive*], anche se in modo meno ovvio. Molte di loro, per mascherare questo effetto paradossale, si danno un'immagine terapeutica o caritativa. Le prigioni, ad esempio, fino a due secoli fa, servivano a custodire degli uomini fintanto che non fossero condannati, mutilati, uccisi o esiliati, e a volte erano scientemente usate come strumenti di tortura. È solo di recente che si è cominciato a sostenere che chiudere un uomo in gabbia ha conseguenze benefiche sul suo carattere e sul suo comportamento. Ora però qualcuno comincia a rendersi conto che il carcere aumenta sia la pericolosità sia la quantità dei criminali, e che anzi spesso trasforma in criminali individui che sono soltanto dei nonconformisti. Sono tuttavia assai meno numerosi quanti sembrano aver capito che in realtà anche i manicomi, gli ospizi e gli orfanotrofi danno sostanzialmente lo stesso risultato. Queste istituzioni infatti suscitano nei loro clienti un'immagine distruttiva di sé stessi – quella dello psicopatico, del vecchio inutile o del trovatello – e forniscono una giustificazione razionale all'esistenza di intere professioni, allo stesso modo in cui le prigioni producono un reddito per i secondini. Si entra a far parte delle istituzioni collocate a questa estremità dello spettro in due maniere, entrambe coercitive: per detenzione forzata o per servizio di leva.

All'estremo opposto dello spettro ci sono le istituzioni caratterizzate dal fatto che si ricorre a esse per scelta spontanea, le istituzioni «conviviali». Non occorrono particolari metodi di vendita, più o meno aggressivi, per convincere i clienti a servirsi dei collegamenti telefonici, delle linee metropolitane, del servizio postale, dei mercati pubblici e della borsa. E anche le fogne, l'acqua potabile, i parchi e i marciapiedi sono istituzioni di cui gli uomini si servono senza bisogno di venir persuasi per via istituzionale che ciò è nel loro interesse. Naturalmente, tutte le istituzioni richiedono una qualche forma di regolamento; ma il funzionamento di

quelle che esistono perché le si usi, e non per produrre qualcosa, esige regole di tipo completamente diverso da quelle richieste dalle istituzioni manipolatrici. Il loro obiettivo principale è di evitare abusi che impediscano la pubblica accessibilità alle istituzioni stesse. I marciapiedi devono essere tenuti sgombri, l'uso industriale dell'acqua potabile deve essere limitato e giocare a palla deve essere permesso solo in certe zone particolari di un parco. Al momento abbiamo bisogno di leggi che limitino l'abuso delle nostre linee telefoniche da parte dei computer, quello del servizio postale da parte delle agenzie pubblicitarie, nonché l'inquinamento delle condotte con i rifiuti industriali. I regolamenti delle istituzioni conviviali si limitano a porre delle restrizioni al loro uso; man mano che si passa dal polo conviviale dello spettro a quello manipolatorio, sempre di più le regole richiedono un consumo o una collaborazione imposti alla nostra volontà. La differenza nei costi sostenuti a scopo di acquisizione dei clienti è appunto una delle caratteristiche che distinguono le istituzioni conviviali da quelle manipolatrici.

Alle due estremità dello spettro troviamo istituzioni di servizio, ma a destra il servizio è una manipolazione imposta e il cliente è vittima di pubblicità, aggressione, indottrinamento, incarcerazione o elettroshock, mentre a sinistra il servizio è un ampliamento delle opportunità entro limiti esplicitamente definiti, e il cliente rimane un libero attore. Le istituzioni di destra tendono a essere processi di produzione assai complessi e costosi, nei quali gran parte della lavorazione e dei costi serve a convincere i consumatori che non possono vivere senza il prodotto o il trattamento offerti da quella tale istituzione. Le istituzioni di sinistra sono invece di solito delle reti che facilitano la comunicazione e cooperazione dei clienti per iniziativa autonoma di questi ultimi.

Le istituzioni manipolatrici di destra creano socialmente o psicologicamente dipendenza. La dipendenza sociale consiste nella tendenza a prescrivere dosi maggiori di un determinato trattamento quando quantità più piccole non hanno ottenuto i risultati voluti (escalation). La dipendenza psicologica, o assuefazione, si ha invece quando i consumatori diventano schiavi della necessità di dosi sempre maggiori di un processo o di un prodotto. Le istituzioni di sinistra, che si attivano per iniziativa autonoma degli utenti, tendono invece all'autolimitazione. A differenza dei processi di produzione che identificano la soddisfazione con il mero atto del consumo, queste reti adempiono uno scopo che va oltre il loro uso ripetuto.

Un individuo prende il telefono quando vuol dire qualcosa a qualcun altro, e riattacca una volta finita la comunicazione desiderata: se non è un adolescente, non se ne serve insomma per il solo piacere di parlare nel ricevitore. E quando il telefono non è il modo migliore di mettersi in contatto, si scrive una lettera o si fa un viaggio. Le istituzioni di destra, invece, come vediamo chiaramente nel caso delle scuole, impongono obbligatoriamente un uso ripetitivo, e nello stesso tempo boicottano i modi alternativi per raggiungere risultati analoghi.

Verso la sinistra, ma non a sinistra dello spettro istituzionale, possiamo collocare le imprese che competono con altre nel loro campo ma non hanno ancora cominciato significativamente a servirsi di pubblicità. Troviamo cioè le piccole lavanderie, le panetterie, i parrucchieri e – passando al settore delle libere professioni – certi avvocati e insegnanti di musica. Tipicamente di centro-sinistra sono dunque quelle persone che lavorano in proprio e che hanno istituzionalizzato i propri servizi ma non la relativa pubblicità. Si fanno una clientela con i contatti personali e con la qualità relativa di ciò che offrono.

Gli alberghi e le tavole calde sono un po' più vicini al centro. Le grandi catene alberghiere tipo Hilton – che spendono somme enormi per imporre la propria immagine – si comportano spesso come vere e proprie istituzioni di destra; eppure di solito gli Hilton e gli Sheraton non offrono niente di più – anzi, danno spesso di meno – degli alberghi a gestione autonoma che praticano gli stessi prezzi. Sostanzialmente l'insegna di un albergo chiama il viaggiatore alla maniera di un cartello stradale. Dice: «Fermati, qui c'è un letto per te!», e non «Dovresti preferire un letto d'albergo a una panchina del parco!»

I produttori di materie prime e di beni di consumo particolarmente deteriorabili si collocano al centro del nostro spettro. Essi soddisfano richieste generiche e aggiungono ai costi di produzione e di distribuzione quel tanto che il mercato può sopportare di costi pubblicitari, per farsi conoscere e per forniture particolari. Quanto più un prodotto – bene o servizio – è essenziale, tanto più la concorrenza tende a limitare i costi di vendita dell'articolo.

Quasi tutti i fabbricanti di beni di consumo si sono spostati molto più a destra. Direttamente e indirettamente, producono infatti domanda di accessori che spingono gli effettivi prezzi d'acquisto molto al di là del costo di produzione. La General Motors e la Ford producono mezzi di trasporto,

ma manipolano anche, e soprattutto, i gusti del pubblico in modo che il bisogno di trasporti si esprima come richiesta di automobili private anziché di autobus pubblici. Vendono cioè il desiderio di guidare una macchina, di correre ad alta velocità nel comfort più lussuoso, offrendo anche la fantasia di ciò che ci aspetta a fine corsa. Non si limitano però a vendere motori inutilmente potenti, accessori superflui o i nuovi extra imposti ai fabbricanti da Ralph Nader e dai lobbisti dell'aria pulita. Il prezzo di listino comprende motori truccati, impianti per l'aria condizionata, cinture di sicurezza, filtri per gli scappamenti; ma ci sono di mezzo altri costi non esplicitamente dichiarati al cliente: le spese per la pubblicità d'impresa e per la rete di vendita, il carburante, la manutenzione e i pezzi di ricambio, l'assicurazione, l'interesse sul credito, oltre che costi meno tangibili come la perdita di tempo, il logorio dei nervi e l'aria irrespirabile delle nostre città congestionate dal traffico.

Un corollario particolarmente interessante di questo discorso sulle istituzioni socialmente utili è la rete delle autostrade «pubbliche». Questa voce, di primaria importanza per il costo totale delle automobili, merita di essere esaminata più dettagliatamente, perché introduce direttamente all'istituzione di destra che più mi interessa, cioè alla scuola.

Falsi servizi pubblici

Il sistema autostradale è una rete destinata alla locomozione su distanze relativamente grandi. Trattandosi d'una rete, dovrebbe appartenere alla sinistra dello spettro istituzionale. Ma a questo punto dobbiamo fare una distinzione, per chiarire sia la natura delle autostrade, sia quella dei veri servizi pubblici. Veri servizi pubblici sono le strade realmente aperte a tutti per tutti i possibili scopi. Le autostrade sono invece riserve private, il cui costo è stato in parte scaricato sulla collettività.

I telefoni, le poste e il sistema autostradale sono tutti delle reti, e nessuna di esse è gratuita. L'accesso alla rete telefonica è limitato dalla tariffazione a tempo di ogni chiamata. Queste tariffe sono relativamente basse e potrebbero anche essere ridotte senza mutare la natura del sistema. L'utilizzazione della rete telefonica non è minimamente condizionata da ciò che si trasmette, anche se l'utilizza al meglio chi sa pronunciare frasi coerenti nella stessa lingua dell'interlocutore – capacità peraltro comune a

tutti quelli che vogliono far uso di questa rete. Le poste sono di solito a buon mercato. Il loro uso è leggermente limitato dal prezzo di carta e penna e un pochino di più dalla necessità di saper scrivere; tuttavia il sistema postale è anche al servizio di chi non sa scrivere, se costui ha un parente o un amico cui dettare una lettera o se vuole spedire un nastro registrato.

Il sistema autostradale non è invece egualmente a disposizione di chi abbia semplicemente imparato a guidare. Le reti telefoniche e postali sono al servizio di chi voglia utilizzarle, mentre il sistema autostradale è soprattutto un accessorio dell'automobile privata. Le prime sono autentici servizi pubblici, mentre il secondo è un servizio soltanto per i possessori di auto, camion e pullman. I servizi pubblici esistono per favorire le comunicazioni tra gli uomini; le autostrade, come le altre istituzioni di destra, esistono per favorire un prodotto. I fabbricanti d'auto, lo abbiamo già notato, producono contemporaneamente macchine e richiesta di macchine. Producono anche la richiesta di autostrade a più corsie, ponti e impianti petroliferi. L'automobile privata è il nucleo intorno a cui si aggrega una massa di istituzioni di destra. L'alto costo di ciascun elemento è determinato dall'elaborazione del prodotto base, e vendere il prodotto base significa rendere la società dipendente dall'intero pacchetto.

Pianificare un sistema autostradale come un vero servizio pubblico significherebbe operare una discriminazione a svantaggio di coloro che ritengono la velocità e la comodità individuale i valori primari di un sistema di trasporto, e a favore di chi attribuisce importanza maggiore alla mobilità e alla destinazione. È la differenza che esiste tra una rete largamente ramificata che offra il massimo accesso possibile ai viaggiatori e una rete che permette, ai soli privilegiati, di accedere a determinate aree esclusive.

L'applicazione di un'istituzione moderna ai Paesi in via di sviluppo fa da cartina di tornasole delle sue qualità. Nei Paesi molto poveri le strade di solito permettono soltanto il transito di speciali camion con assali elevati, carichi di derrate, bestiame o persone. Questi Paesi dovrebbero destinare le loro limitate risorse alla costruzione di una ragnatela di piste estesa a tutte le regioni e importare esclusivamente due o tre diversi modelli di veicoli molto resistenti e capaci di percorrere a bassa velocità tutte queste piste. Ciò semplificherebbe la manutenzione e la scorta dei pezzi di ricambio, permetterebbe di utilizzare a tempo pieno questi veicoli e garantirebbe a tutti i cittadini la massima mobilità e la libera scelta della destinazione. Occorrerebbero per questo veicoli tuttofare, tecnicamente semplici come il

modello T, costruiti con le leghe più moderne per assicurarne la durata, con un limite di velocità incorporato di venticinque chilometri orari, e tanto solidi da poter viaggiare sui fondi più impervi. Ora veicoli del genere non sono disponibili sul mercato, perché non ce n'è richiesta. Di fatto, tale richiesta dovrebbe essere promossa, magari con l'aiuto di una rigorosa legislazione. Al momento, però, ogni volta che una simile richiesta riesce a far sentire, sia pure debolmente, la propria voce viene subito soffocata da una pubblicità in senso opposto intesa a vendere universalmente quelle stesse macchine che oggi estorcono ai contribuenti americani il denaro necessario alla costruzione delle autostrade.

Per «migliorare» i trasporti, oggi tutti i Paesi, compresi i più poveri, progettano sistemi autostradali concepiti per le automobili d'uso privato e gli autotreni più veloci, sistemi che vanno bene per quella minoranza di produttori e consumatori delle classi privilegiate che vogliono soprattutto la velocità. Spesso si giustifica questa impostazione sostenendo che fa risparmiare le risorse più preziose di un Paese povero: il tempo del medico, dell'ispettore scolastico o del pubblico funzionario. Ma naturalmente tutte queste persone sono quasi esclusivamente al servizio di chi già possiede un'automobile o spera di potersela un giorno permettere. Il gettito delle imposte locali e del magro scambio internazionale viene così sprecato in *falsi servizi pubblici*.

La tecnologia «moderna» trapiantata nei Paesi poveri ricade in tre grandi categorie: beni, fabbriche che li producono e istituzioni di servizio – prime tra tutte le scuole – che trasformano gli uomini in moderni produttori e consumatori. La maggioranza dei Paesi destina alla scuola la quota di gran lunga maggiore dei propri bilanci. Dopo di che i laureati prodotti dalla scuola creano una richiesta di ulteriori servizi di lusso, come un apparato industriale, autostrade asfaltate, ospedali moderni e aeroporti, i quali a loro volta creano un mercato per le merci fabbricate per i Paesi ricchi e, dopo un po', la tendenza a importare stabilimenti antiquati per produrle sul posto.

Tra tutti i «falsi servizi» la scuola è il più insidioso. Le reti autostradali producono soltanto domanda di automobili. La scuola crea domanda per l'intera gamma di istituzioni moderne che affollano il settore destro dello spettro. Chi mettesse in dubbio la necessità delle autostrade verrebbe considerato un romantico inguaribile; chi mette in dubbio la necessità delle scuole viene subito accusato di essere un senza cuore o un imperialista.

Le scuole come falsi servizi pubblici

Come le autostrade, anche le scuole danno a prima vista l'impressione di essere egualmente aperte a tutti. Di fatto sono tali soltanto per chi rinnova continuamente le proprie credenziali. E come le autostrade fanno credere che l'attuale livello dei loro costi annui sia indispensabile per la mobilità della gente, così le scuole sono ritenute essenziali per l'acquisizione delle competenze richieste da una società che fa uso della tecnologia moderna. Abbiamo denunciato la natura di falso servizio pubblico delle reti autostradali sottolineando la loro dipendenza dall'automobile privata. Ora, le scuole sono basate sul presupposto altrettanto falso che l'apprendimento sia il risultato di un insegnamento curricolare.

Le autostrade nascono dal desiderio e dal bisogno di muoversi pervertiti in domanda di macchine private. Nello stesso modo le scuole pervertono in domanda di istruzione l'inclinazione naturale a crescere e a imparare. Questa domanda di maturazione standardizzata costituisce una rinuncia all'attività autonoma assai più grave che non la domanda di beni prodotti in serie. Le scuole non sono soltanto a destra delle autostrade e delle automobili, ma si collocano vicino al punto estremo dello spettro istituzionale occupato dalle istituzioni totali. Persino i produttori di vittime da conteggiare si limitano a uccidere dei corpi, mentre la scuola, facendo abdicare gli uomini alla responsabilità della propria crescita personale, ne conduce molti a una sorta di suicidio spirituale.

Le autostrade vengono pagate in parte da coloro che se ne servono, dato che i pedaggi e le imposte sulla benzina escono dalle tasche dei soli automobilisti. La scuola invece è un esempio perfetto di tassazione regressiva, grazie a cui chi ha il privilegio di laurearsi cavalca in groppa all'intero pubblico pagante. La scuola mette una taglia sulla promozione. Il sottoconsumo di chilometri d'autostrada non arriva a essere costoso quanto il sottoconsumo di anni di scuola. A Los Angeles chi non possieda una macchina può essere quasi ridotto all'immobilità, ma se riesce in qualche modo a raggiungere un luogo di lavoro può trovare e conservare un impiego. Per chi ha abbandonato la scuola non esistono invece alternative. L'abitante dei suburbi residenziali con la Lincoln nuova fiammante e il suo cugino di campagna che guida un catorcio ammaccato sfruttano l'autostrada sostanzialmente nella stessa misura, anche se il veicolo dell'uno costa trenta volte quello dell'altro; invece il valore dell'esperienza scolastica di un

uomo è determinato dal numero di anni portati a termine e dal costo delle scuole frequentate. La legge non costringe nessuno a guidare, mentre obbliga tutti ad andare a scuola.

L'analisi delle istituzioni sulla base del loro attuale posizionamento nel continuum sinistra-destra mi permette di precisare la mia convinzione secondo cui un cambiamento di fondo della società non può che partire da un cambiamento del nostro modo di concepire le istituzioni, e di spiegare perché la prospettiva di un futuro nel quale valga la pena di vivere dipenda da uno svecchiamento del modo di operare delle istituzioni stesse.

Durante lo scorso decennio, istituzioni nate in periodi diversi dopo la Rivoluzione francese hanno raggiunto simultaneamente la vecchiaia: i sistemi scolastici pubblici istituiti ai tempi di Jefferson o di Atatürk come quelli sorti dopo la Seconda guerra mondiale sono diventati egualmente burocratici, autoreferenziali e manipolatori. Lo stesso è accaduto ai sistemi di assistenza sociale, ai sindacati, alle principali chiese, ai servizi diplomatici, alla cura degli anziani e alla deposizione dei morti.

Oggi, ad esempio, i sistemi scolastici della Colombia, dell'Inghilterra, dell'URSS e degli Stati Uniti si rassomigliano più di quanto le scuole americane del 1890 somigliassero a quelle di oggi o a quelle che c'erano allora in Russia. Oggi infatti tutte le scuole sono obbligatorie, illimitate nel tempo, competitive. Analoga convergenza nel modo di operare come istituzioni si verifica anche nell'assistenza sanitaria, nei commerci, nella gestione del personale e nella vita politica. Tutti questi processi istituzionali tendono ad ammucchiarsi all'estremità manipolatrice del nostro spettro.

Da questa convergenza delle istituzioni deriva un amalgamarsi delle varie burocrazie mondiali. Lo stile operativo, i sistemi di valutazione e il relativo armamentario (dai libri di testo ai computer) sono modellati sull'esempio dell'Europa occidentale anche negli organismi di pianificazione di Afghanistan o Costarica.

Dappertutto queste burocrazie sembrano concentrarsi su un unico obiettivo: promuovere l'espansione delle istituzioni di destra. Si occupano cioè di produrre cose, produrre regole rituali, produrre e aggiornare «verità ufficiale», cioè l'ideologia autorizzata che stabilisce il valore corrente da attribuirsi al loro prodotto. La tecnologia assicura un potere crescente a queste burocrazie nel settore destro della società. Il settore di sinistra sembra atrofizzarsi, non perché la tecnologia sia meno capace di accrescere il raggio d'azione dell'uomo o di lasciare spazio al gioco

dell'immaginazione individuale e della creatività personale, ma perché un utilizzo della tecnologia in questo senso non andrebbe ad aumentare il potere dell'élite che l'amministra. Il direttore dell'ufficio postale non ha alcun controllo sull'utilizzazione pratica della posta, il centralinista o il funzionario della società dei telefoni non hanno il potere di impedire che, mediante la loro rete, si progettino adulteri, omicidi o atti di sovversione.

Nella scelta tra istituzioni di destra e di sinistra quel che è in gioco è la natura stessa della vita umana. L'uomo deve decidere se vuol essere ricco di cose o di libertà nel servirsene. Deve scegliere tra due stili di vita opposti e le relative agende.

Già Aristotele aveva scoperto che «produrre e agire» sono due cose diverse, al punto che l'una non comprende mai l'altra, «giacché l'azione non è produzione, né la produzione azione. […] L'architettura è un'arte [*téchne*] […] riguarda il far venire all'essere […] qualche oggetto […] di quelli il cui principio è in chi produce e non in ciò che è prodotto […]. Il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione no: l'agire moralmente bene è un fine in sé stesso»[1]. Il termine che Aristotele adopera per «produzione» è *poiesis*, quello per «azione» è *praxis*. Uno spostamento a destra significa che un'istituzione è in via di ristrutturazione per aumentare la sua capacità di «produrre», mentre quando essa si sposta a sinistra significa che la ristrutturazione ha come fine l'incremento dell'«agire» o della *praxis*. La tecnologia moderna ha accresciuto le possibilità dell'uomo di cedere la «produzione» di cose alle macchine, e in tal modo il suo tempo potenzialmente disponibile per l'«azione» è aumentato. La «produzione» dei generi di prima necessità non occupa più tutte le sue ore. Il risultato di questa modernizzazione è la disoccupazione: è l'ozio dell'uomo che non ha niente da «produrre» e non sa che cosa «fare», cioè come «agire». La disoccupazione è il triste oziare di chi crede, contrariamente ad Aristotele, che produrre cose o lavorare sia virtù e l'ozio un male. La disoccupazione è l'esperienza dell'uomo che si è arreso all'etica protestante. Secondo Weber, il tempo libero è necessario all'uomo per poter lavorare. Secondo Aristotele, il lavoro è necessario all'uomo per poter avere del tempo libero.

La tecnologia mette a disposizione dell'uomo un tempo che egli può riempire, a sua discrezione, producendo o agendo. All'intera civiltà si apre oggi la scelta tra disoccupazione triste e tempo libero gioioso, ed essa dipende dal modo di operare che la civiltà sceglie per le sue istituzioni. È

una scelta che sarebbe stata impensabile in una civiltà arcaica, basata sull'agricoltura contadina o sul lavoro servile. Ma essa è diventata inevitabile per l'uomo postindustriale.

Uno dei modi per riempire il tempo disponibile consiste nello stimolare maggiore domanda di consumo di merci e, insieme, di produzione di servizi. L'una cosa comporta un'economia che fornisca un campionario sempre in aumento di prodotti sempre più nuovi, da fabbricare, consumare, buttare e smaltire. L'altra comporta il vano sforzo di convertire azioni virtuose in prodotti dei «servizi» istituzionali. Ciò porta a identificare l'educazione con la scolarizzazione, la salute con l'assistenza medica, lo svago col guardare programmi in TV, e una mobilità efficiente con la velocità. Questa prima scelta va oggi sotto il nome di sviluppo.

L'alternativa radicale per riempire il tempo divenuto libero consiste nella disponibilità di una limitata gamma di beni più durevoli e nell'accesso a istituzioni in grado di ampliare le possibilità e la desiderabilità dell'interazione umana.

Un'economia fondata su beni durevoli è il contrario esatto di quella fondata sull'obsolescenza pianificata. Comporta infatti una limitazione al campionario dei beni. Questi dovrebbero essere tali da assicurare il massimo delle possibilità di «agire» servendosi di essi: articoli cioè che ognuno dovrebbe poter montare, adoperare, riutilizzare e riparare per proprio conto.

A questa lista di beni durevoli, riparabili e riutilizzabili dovrà accompagnarsi non un aumento dei servizi prodotti dalle istituzioni, ma una cornice istituzionale che educhi costantemente all'azione, alla partecipazione e all'autonomia. Il cammino della nostra società dal presente – un presente in cui tutte le istituzioni gravitano intorno a una burocrazia postindustriale – al futuro della convivialità postindustriale – in cui l'intensità dell'agire prevarrebbe sul produrre – deve partire da un rinnovamento nel modo d'operare delle istituzioni di servizio, e anzitutto da un rinnovamento del sistema educativo. Un avvenire desiderabile e attuabile dipende insomma dalla nostra volontà di destinare il nostro know-how tecnologico allo sviluppo di istituzioni conviviali. Per la ricerca in campo educativo, ciò equivale alla necessità di un rovesciamento delle attuali tendenze.

1. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1140a-b.

5
Coerenza nell'irrazionale[1]

Io credo che l'attuale crisi dell'istruzione imponga una revisione dell'idea stessa di un apprendimento ufficialmente prescritto, piuttosto che dei metodi usati per tradurla in atto. La percentuale di coloro che abbandonano la scuola – specie tra gli studenti delle medie inferiori e tra i maestri elementari – attesta che esiste nella base l'esigenza di un'impostazione totalmente nuova. L'«operatore d'aula» di professione che si considera un insegnante progressista è sempre più spesso sotto attacco da ogni parte: il movimento delle scuole alternative, confondendo la disciplina con l'indottrinamento, lo dipinge come un pericoloso autoritario; il tecnologo della formazione dimostra ogni volta facilmente la sua inferiorità nel valutare e modificare i comportamenti; e l'amministrazione scolastica per la quale lavora lo obbliga a inchinarsi sia a Summerhill sia a Skinner[1], dimostrando così con ogni evidenza come l'istruzione obbligatoria non possa essere un'impresa progressista. Non stupisce quindi che la percentuale degli insegnanti che disertano sia superiore a quella degli studenti[2].

L'impegno dell'America per l'istruzione obbligatoria dei suoi giovani si rivela oggi altrettanto vano quanto il suo preteso impegno alla democratizzazione obbligatoria dei vietnamiti. Le scuole convenzionali non possono evidentemente farcela. Il movimento delle scuole alternative attira sì gli educatori non conformisti, ma finisce per appoggiare l'ideologia dominante della scolarizzazione. E le promesse dei tecnologi della pedagogia, che dicono di poter offrire con la loro ricerca-e-sviluppo – se adeguatamente finanziata – una sorta di soluzione finale alla resistenza opposta dai giovani all'istruzione obbligatoria, suonano altrettanto pretenziose, e si rivelano non meno fatue, delle analoghe promesse dei tecnologi militari.

Le critiche rivolte al sistema scolastico americano dai comportamentisti e dalla nuova leva degli educatori radicali sembrano totalmente opposte. I primi applicano le loro ricerche in campo educativo alla «induzione di un'istruzione autotelica attraverso pacchetti di apprendimento individualizzato»[3]. La loro impostazione contraddice in pieno la cooptazione non direttiva dei giovani in libere comuni costituite sotto la supervisione di adulti, propria dei secondi. Tuttavia, in una prospettiva storica, le due posizioni non sono che manifestazioni contemporanee degli obiettivi, apparentemente contraddittori ma in realtà complementari, del sistema scolastico pubblico. Sin dagli inizi di questo secolo, le scuole sono state infatti protagoniste sia di controllo sociale che di libera cooperazione, l'uno e l'altra al servizio della *good society* concepita come una struttura aziendale altamente organizzata e funzionante senza scosse. Sotto l'impatto di un'intensa urbanizzazione, i bambini divennero una materia prima che solo le scuole potevano plasmare affinché fosse immessa nella macchina industriale. La politica progressista e il culto dell'efficienza confluirono nel dare sviluppo al sistema scolastico americano[2]. L'avviamento professionale e la scuola media inferiore furono due risultati importanti di questa ideologia.

Ne consegue dunque che il tentativo di produrre specifiche modificazioni comportamentali che siano misurabili e di cui l'operatore incaricato possa essere chiamato a rispondere è solo una faccia della medaglia, l'altra faccia essendo la pacificazione della nuova generazione dentro a enclave appositamente progettate per indurla a sognare i sogni dei suoi vecchi. Di queste oasi pacificate[5] all'interno della società ha dato una bella descrizione Dewey, quando dice che dovremmo fare di «ogni nostra scuola un embrione di vita comunitaria, resa attiva da tipi di occupazione che *riflettano* la vita della più vasta società, e *permearla* dello *spirito* dell'arte, della storia e della scienza»[6]. In questa prospettiva storica sarebbe un grosso errore considerare l'attuale controversia a tre voci tra sistema scolastico, tecnologi della formazione e scuole alternative come il preludio a una rivoluzione in campo educativo. Essa è piuttosto una fase del tentativo di trasformare in realtà un vecchio sogno e di fare finalmente di ogni forma d'apprendimento valido il risultato di un insegnamento professionale. Quasi tutte le alternative proposte convergono verso obiettivi che sono immanenti alla produzione dell'uomo cooperativo capace di

soddisfare i suoi bisogni individuali attraverso la propria specializzazione nell'ambito del sistema americano. Si tratta cioè di alternative orientate a un miglioramento di quella che – in mancanza di un termine migliore – io chiamo la società scolarizzata. Neanche i critici apparentemente più radicali del sistema scolastico intendono rinunciare all'idea di avere un obbligo nei confronti dei giovani, specie di quelli poveri: l'obbligo di «processarli», per amore o per forza, in vista di una società che ha bisogno di disciplinata specializzazione tanto dei suoi produttori quanto dei suoi consumatori, nonché della loro adesione totale a un'ideologia che pone al primo posto la crescita economica[7].

Il dissenso vela le contraddizioni insite nell'idea stessa di scuola. I sindacati storici degli insegnanti, gli stregoni della tecnologia e il movimento di liberazione educativa non fanno che consolidare l'adesione dell'intera società agli assiomi fondamentali di un mondo scolarizzato, un po' come tanti movimenti pacifisti e di protesta consolidano l'impegno dei loro seguaci – siano essi neri, femmine, giovani o poveri – a cercare giustizia attraverso l'aumento del PIL.

È facile elencare alcuni dei dogmi oggi indiscussi. C'è anzitutto la convinzione diffusa che il comportamento acquisito sotto gli occhi di un pedagogo abbia un valore speciale per l'allievo e costituisca uno speciale vantaggio per la società. Ciò si collega all'assunto che l'uomo sociale nasce soltanto nell'adolescenza, e nasce nella maniera giusta solo maturando nel grembo-scuola, che alcuni vogliono rendere più accogliente con la permissività, altri imbottire di gadget e altri ancora riverniciare di tradizione umanistica. E c'è, infine, una diffusa concezione della giovinezza che è insieme romantica sul piano psicologico e conservatrice su quello politico: secondo questa concezione, i mutamenti della società devono avvenire caricando sui giovani la responsabilità di trasformarla, ma solo una volta che essi siano stati sfornati dalla scuola. È facile per una società basata su questi dogmi intestarsi la responsabilità di educare la nuova generazione, ciò che comporta inevitabilmente che alcuni possano stabilire, specificare e valutare gli obiettivi personali di altri[8]. In un estratto da un'immaginaria enciclopedia cinese Jorge Luis Borges cerca di evocare quel senso di stordimento che un tentativo del genere non può non produrre. Ci dice che gli animali si suddividono nelle seguenti classi: «a) quelli che appartengono all'imperatore; b) quelli che sono imbalsamati; c) quelli che sono addomesticati; d) i porcellini da latte; e) le sirene; f) quelli favolosi; g) i

cani randagi; h) quelli inclusi nella presente classificazione; i) quelli che finiscono per impazzire; j) altri innumerevoli; k) quelli dipinti con un sottile pennello di peli di cammello; l) eccetera; m) quelli che hanno appena rotto la brocca; n) quelli che da lontano assomigliano alle mosche»[9]. Ora, una tale tassonomia non sarebbe possibile se non ci fosse qualcuno che la ritiene utile ai propri scopi; nel caso particolare suppongo che questo qualcuno potesse essere un esattore fiscale. Almeno per lui questa tassonomia delle bestie *deve* aver avuto un senso, nello stesso modo in cui la tassonomia degli obiettivi educativi ha un senso per gli scienziati che ne sono gli inventori.

Nel contadino, il vedere degli uomini dalla logica a tal punto imperscrutabile autorizzati a vagliare il suo bestiame deve aver provocato un raggelante senso di impotenza. Per ragioni analoghe gli studenti che si sottopongono seriamente a un curricolo tendono a sentirsi paranoici. Ed è inevitabile che siano ancor più spaventati del mio immaginario contadino cinese, dal momento che quello che si sta marchiando con un segno imperscrutabile non sono le sue bestie, ma i suoi obiettivi nella vita.

Il brano di Borges è affascinante perché chiama in causa quella logica della *coerenza nell'irrazionale* che rende così sinistre, e insieme così vicine alla realtà quotidiana, le burocrazie di Kafka e di Koestler. La coerenza nell'irrazionale ipnotizza i complici, che sono impegnati a sfruttarsi in modo reciprocamente utile e disciplinato. È la logica prodotta dal comportamento burocratico. E diventa la logica di una società la quale esige che i gestori delle proprie istituzioni educative siano tenuti a render conto pubblicamente delle modificazioni comportamentali prodotte nei loro clienti. Gli studenti che possono essere indotti ad apprezzare i prodotti didattici al cui consumo sono obbligati dai loro insegnanti sono paragonabili a contadini cinesi che riescono a far entrare le loro greggi nel modulo fiscale fornito da Borges.

A un certo punto, nel corso delle ultime due generazioni, nella cultura americana si è affermata una sorta di fede nella terapia e si è cominciato a riguardare gli insegnanti come i terapeuti delle cui cure tutti gli uomini hanno bisogno se vogliono godere dell'eguaglianza e della libertà dotati di cui, secondo la Costituzione, sono nati. Ora gli insegnanti-terapeuti propongono, come fase successiva, un trattamento educativo destinato a prolungarsi per tutta la vita. Quello che è in discussione è il *metodo* del trattamento stesso. Deve assumere la forma di una frequenza scolastica

continuata anche in età adulta? Dell'estasi elettronica? O di periodiche sedute di espressione delle emozioni? Tutti gli educatori sono pronti a congiurare per estendere le pareti della scuola, al fine di trasformare in una scuola l'intera civiltà.

Il dibattito in corso negli Stati Uniti sull'avvenire dell'istruzione, al di là della sua retorica e del baccano che fa, è più conservatore delle discussioni in atto in altri settori della vita pubblica. In politica estera, se non altro, una minoranza organizzata ci ricorda costantemente che l'America deve rinunciare al suo ruolo di poliziotto del mondo. Gli economisti radicali, e adesso anche i loro maestri un po' meno radicali, mettono in dubbio che la crescita aggregata sia un fine auspicabile. E così esistono in medicina gruppi per la prevenzione piuttosto che la cura delle malattie, e nel campo dei trasporti gruppi che scelgono la facilità di spostamento a scapito della velocità. Solo nel campo dell'istruzione le voci che espressamente chiedono una descolarizzazione radicale della società sono ancora isolate. Mancano un'argomentazione stringente e una leadership matura che puntino alla deistituzionalizzazione di ogni e qualsiasi agenzia votata all'apprendimento obbligatorio. Per il momento la descolarizzazione radicale della società resta una causa senza un partito. E questo è particolarmente sorprendente in un'epoca in cui i ragazzi tra i dodici e i diciassette anni palesano una crescente, sebbene caotica, resistenza a tutte le forme d'istruzione pianificate a livello istituzionale.

Gli innovatori dell'istruzione sono sempre convinti che le istituzioni educative funzionino da imbuti per i programmi da loro confezionati. Per il mio discorso è irrilevante che questi imbuti assumano la forma di un'aula scolastica, di una emittente televisiva o di una «zona libera». Ed è altrettanto irrilevante che i pacchetti forniti siano ricchi o poveri, freddi o caldi, solidi e misurabili (come il terzo corso di matematica) o impossibili da valutare (come la sensibilità). Ciò che conta è il presupposto che l'istruzione sia il prodotto di un processo istituzionale gestito da un educatore. Fin quando i rapporti saranno quelli tra fornitore e consumatore, la ricerca pedagogica rimarrà in un circolo chiuso. Continuerà cioè ad accumulare prove scientifiche a favore della necessità di nuovi pacchetti didattici e di una loro distribuzione più mortalmente precisa ai singoli clienti, nello stesso modo in cui un certo tipo di sociologia può dimostrare la necessità di distribuire dosi ulteriori di interventi militari[10].

La rivoluzione dell'istruzione presuppone un duplice rovesciamento di tendenza: un diverso orientamento nella ricerca e una diversa intelligenza dello stile educativo di una certa controcultura che viene emergendo.

La ricerca operativa tende oggi a ottimizzare l'efficienza di un impianto ereditato, un impianto che, come tale, non è mai stato messo in questione. Questo impianto ha la struttura sintattica di un imbuto per pacchetti d'insegnamento. La sua alternativa sintattica è una rete o trama educativa che consenta il montaggio autonomo delle risorse disponibili sotto il controllo diretto di ogni discente. Questa strutturazione alternativa del sistema educativo si trova nell'angolo cieco, concettualmente, della nostra ricerca operativa. Se la ricerca si concentrasse su di essa, ciò rappresenterebbe un'autentica rivoluzione scientifica.

Questo angolo cieco della ricerca sull'istruzione riflette la deformazione culturale di una società che ha confuso lo sviluppo tecnologico con il controllo tecnocratico. Per il tecnocrate il valore di un ambiente aumenta quanto più aumentano i contatti programmabili tra ogni individuo e ciò che gli sta attorno. In un mondo del genere, le scelte controllabili dall'osservatore-programmatore coincidono con quelle possibili per l'oggetto-d'osservazione-cosiddetto-beneficiario. La libertà si riduce alla scelta tra merci preconfezionate.

La controcultura che viene emergendo riafferma i valori del contenuto semantico al di sopra dell'efficienza di una sintassi rafforzata e più rigida. Apprezza la ricchezza della connotazione più del potere della sintassi di produrre ricchezza. Alla qualità garantita dell'istruzione professionistica antepone l'esito imprevedibile dell'incontro personale autonomo. Questo riorientamento verso la sorpresa personale anziché verso i valori prodotti istituzionalmente sarà rovinoso per l'ordine costituito fintanto che non dissoceremo la crescente disponibilità di strumenti tecnologici che facilitano l'incontro dal crescente controllo dei tecnocrati su ciò che avviene quando la gente si incontra.

Le attuali istituzioni educative sono al servizio dell'insegnante e dei suoi obiettivi. Le strutture relazionali di cui abbiamo bisogno sono quelle che permetteranno a ognuno di determinare sé stesso imparando e contribuendo all'apprendimento di altri.

1. Questo saggio è stato presentato originariamente a una riunione dell'American Educational Research Association svoltasi a New York il 6 febbraio 1971.

2. Si veda Joel Spring, *Education and the Rise of the Corporate State*, quaderno n. 50 del Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, Messico, 1971[4].

6
Trame dell'apprendimento

Ho esaminato in un saggio precedente un'accusa che viene rivolta sempre più spesso alle scuole e si rispecchia, ad esempio, nel recente rapporto della commissione Carnegie[1]: a scuola gli studenti iscritti si sottomettono a insegnanti diplomati per ottenere a loro volta dei diplomi; gli uni e gli altri si sentono frustrati e individuano nell'insufficienza di risorse – denaro, tempo, spazi – la causa della comune frustrazione.

Questa critica induce molte persone a chiedersi se sia concepibile una maniera diversa di apprendere. Le stesse persone, paradossalmente, se sollecitate a precisare come abbiano acquisito ciò che sanno e apprezzano, sono pronte ad ammettere di averlo imparato più fuori che dentro la scuola. La loro conoscenza dei fatti, la loro idea della vita o del lavoro derivano da un'amicizia o da un amore, da ciò che hanno visto alla televisione o hanno letto, dagli esempi dei loro coetanei o dallo stimolo di un incontro casuale. Oppure possono aver imparato ciò che sanno dal rituale di iniziazione per l'ingresso in una banda di strada, o dal periodo di prova presso un ospedale, la redazione di un quotidiano, il laboratorio di un idraulico, l'ufficio dell'assicurazione. L'alternativa alla dipendenza dalle scuole non è dunque lo stanziamento di fondi pubblici per qualche nuovo dispositivo che «faccia» imparare, ma la creazione di un nuovo stile di relazioni educative tra l'uomo e il suo ambiente. Per favorire questo diverso stile, dovranno cambiare contestualmente l'atteggiamento nei confronti della crescita personale, gli strumenti messi a disposizione dell'apprendimento, la qualità e struttura della vita quotidiana.

L'atteggiamento sta già cambiando. L'orgoglio di dipendere dalla scuola per la propria maturazione è sparito. Aumenta nell'industria del sapere la resistenza del consumatore. E molti – insegnanti e allievi, contribuenti e imprenditori, economisti e poliziotti – preferirebbero non dover più

dipendere dalle scuole. Ciò che impedisce alla loro frustrazione di foggiare istituzioni nuove è la mancanza non solo di immaginazione, ma spesso anche di un linguaggio adatto e di una sufficiente consapevolezza del proprio interesse. Non riescono a immaginare né una società descolarizzata né le istituzioni educative di una società che abbia rinunciato all'istituzione scuola.

In questo saggio intendo dimostrare che il contrario della scuola è possibile; che possiamo affidarci a un apprendimento autonomo invece di assumere insegnanti che allettino o costringano lo studente a trovare il tempo e la voglia d'imparare; che possiamo fornire a chi vuole imparare nuovi agganci con il mondo anziché continuare a somministrargli, attraverso l'imbuto dell'insegnante, tutte le possibili programmazioni didattiche. Esporrò alcune delle caratteristiche generali che distinguono la scolarizzazione dall'apprendimento e cercherò di delineare quattro grandi categorie di istituzioni educative che dovrebbero attrarre non solo molti individui ma anche parecchi gruppi di interesse esistenti.

Un'obiezione: a chi possono servire dei ponti gettati verso l'ignoto?

Siamo abituati a considerare le scuole come una variabile, dipendente dalle strutture politiche ed economiche. Siamo convinti che, se riuscissimo a cambiare la leadership politica, o a far valere gli interessi di questa o quella classe, o a trasferire dalle mani private a quella pubblica la proprietà dei mezzi di produzione, cambierebbe anche il sistema scolastico. Le istituzioni educative che mi accingo a proporre sono invece destinate al servizio di una società che ora non esiste, anche se l'attuale senso di frustrazione nei confronti della scuola è già di per sé, potenzialmente, una forza importante per avviare il cambiamento in vista di nuovi ordinamenti sociali. A questo modo di vedere le cose è stata rivolta una facile obiezione: perché convogliare energie nella costruzione di ponti che non portano da nessuna parte anziché adoperarle per modificare, anzitutto, non le scuole ma il sistema politico ed economico?

Questa obiezione però sottovaluta la natura fondamentalmente politica ed economica del sistema scolastico stesso, oltre che il potenziale politico inerente a ogni sua efficace contestazione.

Sostanzialmente, le scuole non dipendono più dall'ideologia professata da un governo o da una particolare organizzazione del mercato[2]. Altre istituzioni fondamentali possono essere diverse da un Paese all'altro, come la famiglia, il partito, la Chiesa o la stampa; ma il sistema scolastico ha dappertutto la stessa struttura e dappertutto il suo programma occulto produce gli stessi effetti. Invariabilmente, esso plasma quella figura di consumatore che considera le merci prodotte dall'istituzione sempre e comunque superiori all'assistenza non professionale fornita da un suo prossimo.

Dappertutto il curricolo occulto della scolarizzazione inizia il cittadino al mito che le burocrazie, guidate dalla scienza, siano efficienti e benefiche. Dappertutto questo stesso curricolo istilla nell'allievo il mito che una produzione maggiore assicurerà una vita migliore. E dappertutto crea l'abitudine a un consumo di servizi autolesionistico e a una produzione alienante, l'assuefazione a dipendere dalle istituzioni e il riconoscimento delle gerarchie da esse stabilite. Il curricolo occulto della scuola realizza tutto questo nonostante gli sforzi in senso contrario intrapresi dagli insegnanti, e quale che sia l'ideologia dominante.

In altri termini, le scuole sono sostanzialmente simili in tutti i Paesi, fascisti, democratici o socialisti che siano, grandi o piccoli, ricchi o poveri. L'identità del sistema scolastico ci costringe a riconoscere l'identità di fondo, su scala mondiale, di mito, modo di produzione e metodo di controllo sociale, nonostante la grande varietà di narrazioni nelle quali quel mito trova espressione.

Alla luce di questa identità, è illusorio sostenere che le scuole siano, in senso non superficiale, delle variabili dipendenti. Ne consegue che è anche un'illusione sperare in un cambiamento sostanziale del sistema scolastico per effetto di un cambiamento sociale o economico di tipo convenzionale. Questa illusione, tra l'altro, assicura alla scuola – cioè all'organo di riproduzione della società dei consumi – un'immunità quasi incontestata.

A questo punto diventa importante l'esempio della Cina. Per tre millenni questo Paese ha protetto la cultura superiore mantenendo un distacco totale tra il processo d'apprendimento e il privilegio conferito dagli esami per il mandarinato. Ma, per diventare una potenza mondiale e un moderno Stato nazionale, anche la Cina ha dovuto adottare il modello internazionale della scolarizzazione. Solo l'avvenire ci permetterà di stabilire se la «grande

rivoluzione culturale» passerà alla storia come il primo tentativo riuscito di descolarizzare le istituzioni di una società.

Anche la creazione per piccoli passi di nuove agenzie educative che siano il contrario della scuola sarebbe un modo di attaccare il ganglio più delicato di un fenomeno pervasivo: il suo essere organizzato dallo Stato in tutti i Paesi. Un programma politico che non riconosca esplicitamente la necessità della descolarizzazione non può dirsi rivoluzionario: chiedere una dose maggiore della stessa minestra è mera demagogia. Qualunque programma politico importante degli anni Settanta dovrebbe essere valutato secondo questo criterio: con quanta chiarezza afferma la necessità della descolarizzazione? e con quanta chiarezza fornisce linee guida per il sistema formativo della società a cui tende?

La lotta contro lo strapotere del mercato mondiale e della politica delle grandi potenze è forse al di sopra delle possibilità di certe comunità o Paesi poveri, ma questa debolezza è una ragione in più per insistere sull'importanza di liberare ogni società passando dal rovesciamento della sua struttura educativa: un cambiamento, questo, che non è al di sopra dei mezzi di nessuna società.

Caratteri generali delle nuove istituzioni d'istruzione formale

Un buon sistema educativo dovrebbe porsi tre obiettivi: assicurare a tutti quelli che hanno voglia d'imparare la possibilità d'accedere alle risorse disponibili, in qualsiasi momento della loro vita; permettere, a tutti quelli che vogliono comunicare ad altri le proprie conoscenze, di incontrare chi ha voglia di imparare da loro; offrire infine a tutti quelli che vogliono sottoporre a pubblica discussione un determinato problema la possibilità di render noto il loro proposito. Un tale sistema esigerebbe l'applicazione di alcune garanzie costituzionali all'istruzione. I suoi utenti non dovrebbero essere costretti ad assoggettarsi a un curricolo obbligatorio, né essere discriminati in base al possesso di un certificato o di un diploma. Né la collettività dovrebbe essere costretta a sostenere, mediante una tassazione regressiva, un enorme apparato professionale di educatori e di edifici che, di fatto, limita le possibilità d'apprendimento dei cittadini ai servizi che la categoria dei docenti è disposta a immettere sul mercato; dovrebbe invece

utilizzare la tecnologia moderna per rendere veramente universali, e quindi pienamente formative, la libertà di parola, di riunione e di stampa.

Le scuole sono basate sul presupposto che ogni aspetto della vita abbia il suo segreto; che la qualità della vita dipenda dalla conoscenza di questo segreto; che i segreti si possano apprendere soltanto in una sequenza ordinata; e che solo gli insegnanti possano svelarli nel modo giusto. Un individuo dalla mentalità scolarizzata vede il mondo come una piramide di confezioni secretate, accessibili esclusivamente a chi possa esibire il contrassegno appropriato. Le nuove istituzioni educative abbatterebbero questa piramide. Il loro scopo dovrebbe essere quello di facilitare l'accesso a chiunque voglia imparare, permettergli cioè, se non ha la possibilità di entrare dalla porta, di guardare dalle finestre nella stanza dei bottoni o nel parlamento. Inoltre queste nuove istituzioni dovrebbero essere canali accessibili senza particolari credenziali o pedigree, spazi pubblici nei quali chi vuole apprendere possa incontrare dei suoi pari o degli esperti estranei al suo orizzonte immediato.

Io credo che basterebbero quattro, e forse anche soltanto tre, «canali» o «reti di scambio», per riunire tutte le risorse necessarie a imparare veramente. Il bambino cresce in un mondo di cose, circondato da persone che fungono da modelli quanto a saperi e valori [*skills and values*]. Trova dei coetanei che lo stimolano a discutere, a competere, a cooperare e a capire; e se è fortunato, è anche esposto al confronto e alle critiche di un adulto esperto che di lui si prenda cura sul serio. Cose, modelli, gente al tuo livello e persone più esperte sono quattro risorse, ognuna delle quali richiede un tipo particolare di organizzazione per garantire che tutti abbiano ampie possibilità di accedervi.

Per indicare i modi specifici di fornire accesso a ognuna di queste quattro serie di risorse, parlerò di «trama di opportunità» [*opportunity web*] in corrispondenza di «rete» [*network*]. Il termine «rete», purtroppo, viene spesso impiegato per designare canali riservati al materiale che alcuni predispongono a scopo di indottrinamento, istruzione o intrattenimento di altri. Ma può essere usato anche per il telefono o il servizio postale, che sono essenzialmente accessibili a tutti gli individui che vogliano scambiarsi dei messaggi. Vorrei che avessimo a disposizione un'altra parola per designare strutture reticolari pensate, come queste, per l'accesso universale: una parola che facesse meno pensare all'intrappolamento, che fosse meno degradata dall'uso corrente e che suggerisse meglio il fatto che qualunque

ordinamento di questo tipo comporta aspetti legali, organizzativi e tecnici. Non avendo trovato un termine del genere, mi accontenterò del solo disponibile, usandolo nel senso di «trama educativa» [*educational web*][3].

Ciò di cui abbiamo bisogno sono nuove reti [*networks*], a disposizione immediata del pubblico, concepite per diffondere eguali opportunità di apprendere e di insegnare.

Facciamo un esempio. I televisori e i registratori presuppongono uno stesso livello tecnologico. Ora tutti i Paesi dell'America latina hanno introdotto la televisione e in Bolivia, dove il governo ha finanziato una stazione televisiva, costruita sei anni fa, non ci sono più di settemila televisori per una popolazione di quattro milioni di abitanti. Con le somme impegnate nelle installazioni televisive in tutta l'America latina si sarebbe invece potuto fornire un registratore a un cittadino adulto su cinque e, in più, costituire una biblioteca pressoché sterminata di nastri già incisi, con succursali fin nei villaggi più remoti, oltre a un'ampia scorta di nastri vuoti.

Questa rete di registratori, ovviamente, sarebbe radicalmente diversa dalla rete televisiva attuale. Offrirebbe una possibilità di esprimersi liberamente: gli istruiti come gli analfabeti avrebbero eguali occasioni di registrare, conservare, diffondere e ripetere le proprie opinioni. Le somme attualmente investite nella televisione assicurano invece ai burocrati, siano essi uomini politici o educatori, il potere di inondare il continente di programmi prodotti istituzionalmente che, a giudizio loro o dei loro finanziatori, vanno bene per la gente o la gente richiede.

La tecnologia è disponibile per promuovere tanto l'indipendenza e l'apprendimento quanto la burocrazia e l'insegnamento.

Quattro reti

Per pianificare nuove istituzioni educative non dobbiamo prender le mosse dall'agenda di un preside o un rettore, dagli obiettivi didattici di un educatore professionista o dalle esigenze formative di una qualche ipotetica categoria di persone. Non bisogna partire dalla domanda: «Che cosa dovrebbe imparare una persona?», ma dalla domanda: «Con che tipo di cose e persone vorrebbero essere in contatto coloro che desiderano imparare?»

Chi vuole imparare sa di aver bisogno sia di informazioni, sia di un apporto critico, da parte di qualcun altro, circa il loro uso. Le informazioni possono essere custodite in cose e in persone. In un buon sistema formativo, l'accesso alle cose dovrebbe essere possibile dietro semplice richiesta dell'utente, mentre l'accesso a persone richiederebbe, in più, il consenso altrui. La mediazione critica può anch'essa venire da due direzioni: dai miei pari come da persone più esperte, ossia da quanti imparano insieme con me e hanno i miei stessi interessi immediati, e da quanti possono rendermi partecipe della loro maggiore esperienza. I pari possono essere colleghi con i quali affrontare un problema, oppure compagni di letture o di passeggiate giocose e piacevoli (o magari impegnative), o ancora, avversari in qualunque tipo di gioco. I più esperti possono consigliarci sulle abilità da acquisire, sul metodo da usare e sugli interlocutori da cercare in un determinato momento; possono fare da guida perché nel gruppo dei pari ci si pongano le domande giuste, e segnalare le insufficienze delle risposte cui si è pervenuti. Quasi tutte queste risorse sono già disponibili in abbondanza; ma da un lato non le si considera in genere delle risorse formative, e dall'altro non è facile, soprattutto ai poveri, accedervi con facilità a fini d'apprendimento. Dobbiamo quindi inventare nuovi percorsi strutturati di interazione, che siano espressamente concepiti per facilitare l'accesso a tali risorse da parte di chiunque sia motivato a farne uso per la propria istruzione. Ma per predisporre di simili strutture a rete, sono necessari accorgimenti amministrativi, tecnologici e soprattutto giuridici.

Le risorse formative vengono di solito classificate secondo gli obiettivi curricolari degli educatori. Io propongo di fare il contrario, di definire cioè quattro diversi percorsi che permettano allo studente di accedere a qualunque risorsa sia in grado di aiutarlo a precisare e a raggiungere i propri obiettivi:

1) *Servizi di orientamento a oggetti educativi* – intesi a facilitare l'accesso a cose o processi in uso nell'apprendimento formale. Alcune di tali cose potrebbero essere riservate a questo specifico scopo ed essere conservate in biblioteche, agenzie di noleggio, laboratori e spazi espositivi come musei e teatri; altre potrebbero essere d'utilizzo quotidiano in fabbriche, aeroporti o fattorie ma esser messe a disposizione degli studenti, siano questi apprendisti interni o frequentatori fuori orario;

2) *Reti per lo scambio dei saperi* – che permettano a singole persone di dichiarare le proprie competenze, le condizioni alle quali si rendono

disponibili a fungere da modello per chi voglia acquisirle, e l'indirizzo a cui sia possibile contattarle;

3) *Reti di collegamento tra pari* [*Peer-Matching*] – cioè una rete di comunicazione che permetta alle persone di descrivere il tipo di apprendimento cui vogliono dedicarsi, nella speranza di trovare un partner in questo tipo di impegno;

4) *Servizi di orientamento a educatori in senso lato* – i quali ultimi potrebbero essere elencati in un apposito repertorio, recante gli indirizzi e l'autodescrizione fornita da professionisti, paraprofessionisti e free lance, unitamente alle condizioni per accedere ai loro servizi. Questi formatori, come vedremo, potrebbero essere scelti consultando sondaggi sul loro operato o direttamente i loro ex clienti.

Orientamento a oggetti educativi

Le cose sono strumenti fondamentali dell'apprendimento. La qualità dell'ambiente e il tipo di rapporto che una persona riesce a stabilire con esso determinano quanto quella persona imparerà informalmente [*incidentally*]. L'apprendimento formale richiede, invece, per un verso un accesso specializzato a cose di tutti i giorni, e per un altro verso un accesso facile e sicuro a cose pensate per scopi specificamente didattici. Un esempio del primo tipo è il diritto particolare di far funzionare o di smontare una macchina in un garage; un esempio del secondo è il diritto generale di servirsi di un pallottoliere, di un computer, di un libro, di un orto botanico o di una macchina tolta dalla produzione e messa a completa disposizione degli studenti.

Attualmente si presta particolare attenzione alla disparità tra bambini ricchi e poveri per quanto riguarda la possibilità d'accesso alle cose e la maniera in cui possono trarne un insegnamento; ed è partendo da questa premessa che l'Ufficio per le opportunità economiche[4] e altre organizzazioni si preoccupano soprattutto di riequilibrare le chance, cercando di fornire ai poveri strumentazione didattica in maggiore quantità. Un punto di partenza più radicale sarebbe invece la constatazione che in ambiente urbano i ricchi come i poveri vengono artificiosamente segregati da quasi tutte le cose che li circondano. I bambini nati nell'età della plastica e degli esperti in efficienza devono superare due barriere che ostruiscono la

via alla conoscenza: innalzate l'una all'interno delle cose stesse, l'altra tutt'attorno alle istituzioni. Il design industriale crea un mondo di cose che oppongono resistenza alla comprensione di come sono fatte; le scuole escludono lo studente dal mondo delle cose nel loro contesto significativo.

Dopo un breve soggiorno a New York, una donna di un villaggio messicano mi raccontò di essere rimasta impressionata dal fatto che i negozi vendessero «soltanto merci dal trucco pesante». Voleva dire, intesi, che i prodotti industriali «parlano» ai loro clienti delle proprie attrattive e non della propria natura. L'industria ha circondato la gente di manufatti il cui funzionamento interno è comprensibile soltanto agli specialisti. Il profano viene dissuaso dal cercare di scoprire che cosa fa battere un orologio, trillare un telefono o funzionare una macchina da scrivere elettrica, con l'avvertimento che se ci provasse romperebbe tutto. Gli si può spiegare come funziona una radio a transistor, ma che lo scopra da solo non è possibile. Questo tipo di design finisce così per consolidare una società senza inventiva nella quale diventa sempre più facile per gli esperti nascondersi dietro la loro competenza e sottrarsi a ogni valutazione.

L'ambiente costruito dall'uomo è diventato imperscrutabile come lo è la natura per un primitivo. Contemporaneamente tutti i materiali didattici sono diventati monopolio della scuola. Persino gli oggetti più semplici vengono confezionati a caro prezzo dall'industria del sapere: sono divenuti strumenti specialistici per gli educatori di professione, e se ne è gonfiato il costo col progettarli in funzione di stimolo per gli ambienti o gli insegnanti.

L'insegnante è geloso del libro di testo, che definisce il suo ferro del mestiere. Lo studente può arrivare a odiare il laboratorio perché lo associa automaticamente al lavoro scolastico. Il preside giustifica il suo atteggiamento protettivo nei confronti della biblioteca affermando di voler difendere un bene pubblico prezioso da quanti vorrebbero servirsene per giocarci e non per imparare. In questa situazione accade fin troppo spesso che lo studente adoperi la carta geografica, il laboratorio, l'enciclopedia o il microscopio solo nelle rare occasioni in cui vi è costretto dal programma scolastico. Persino i grandi classici diventano programma del secondo anno di scuola superiore invece di segnare una svolta nella vita di un individuo. La scuola sottrae le cose all'uso quotidiano appiccicando a esse l'etichetta di sussidi didattici.

Se vogliamo descolarizzare, queste due tendenze devono essere capovolte. Bisogna cioè rendere accessibile l'ambiente fisico generale,

mentre le risorse materiali per l'apprendimento, ora ridotte a meri strumenti didattici, devono essere messe a disposizione di tutti per l'apprendimento autonomo. Usare le cose solo come ingredienti di un curricolo può avere anche effetti peggiori che limitarsi a toglierle dall'ambiente generale: può infatti guastare l'atteggiamento degli allievi.

Prendiamo ad esempio i giochi. Non intendo parlare dei «giochi» che rientrano nell'ambito dell'educazione fisica (come il football e la pallacanestro) e che servono alle scuole per raccogliere finanziamenti e prestigio, dopo aver investito in essi delle somme cospicue. Come sanno benissimo gli stessi atleti, queste attività, che assumono la forma di tornei bellicosi, hanno praticamente distrutto l'aspetto giocoso degli sport e servono soltanto a rafforzare il carattere competitivo delle scuole. Penso invece a quei giochi didattici che possono costituire una maniera unica per familiarizzarsi coi sistemi formali. Teoria degli insiemi, linguistica, logica proposizionale, geometria, fisica e persino la chimica si svelano ad alcune delle persone che fanno questi giochi in cambio di uno sforzo minimo. Un mio amico andò in un mercato messicano con un gioco chiamato «Wff 'n Proof», che consiste in alcuni dadi sui quali sono impressi dodici simboli logici[5]. Mostrò ai ragazzi le due o tre combinazioni di quei simboli con cui formare una frase di senso compiuto, e nel giro di un'ora anche una parte degli spettatori colse il principio. Dopo poche ore passate in simili esercizi ludici di logica formale, alcuni ragazzi sono in grado di introdurne altri alle dimostrazioni fondamentali della logica proposizionale, mentre altri ancora, semplicemente, se ne vanno.

Di fatto, per certi ragazzi in particolare, questi giochi rappresentano una forma di educazione liberante, in quanto accrescono la loro consapevolezza del fatto che i sistemi formali si fondano su assiomi intercambiabili e che la natura delle operazioni concettuali è simile a quella del gioco. Inoltre sono giochi semplici, poco costosi e, in gran parte, organizzabili dagli stessi giocatori. Usati fuori dei percorsi curricolari, danno anche la possibilità di riconoscere e sviluppare talenti poco comuni, laddove gli psicologi della scuola classificherebbero chi ne fosse dotato come individuo a rischio di diventare un asociale, un malato o uno squilibrato. Nell'ambito della scuola, invece, quando li si usa in forma di tornei, i giochi non vengono solo sottratti alla sfera dello svago: diventano spesso strumenti per trasformare la voglia di divertirsi in competizione, e un difetto di ragionamento astratto in

un segno d'inferiorità. Un esercizio liberante per certi tipi di intelligenza diventa una camicia di forza per altri.

Il controllo della scuola sulla strumentazione didattica ha anche un'altra conseguenza. Aumenta enormemente il costo di questi materiali, in sé a buon mercato. Una volta che l'uso ne sia limitato a certe ore in programma, bisogna pagare dei professionisti perché li acquistino, li custodiscano e li adoperino. Dopodiché gli studenti sfogano la loro rabbia contro la scuola su queste attrezzature, che devono essere ricomprate daccapo.

Parallela all'intoccabilità degli strumenti didattici è l'impenetrabilità dei moderni marchingegni. Negli anni Trenta ogni ragazzo che si rispettasse sapeva riparare un'automobile, ma oggi i produttori moltiplicano cavi e cavetti riservando la consultazione dei loro manuali ai soli meccanici specializzati. Una volta una vecchia radio conteneva bobine e condensatori sufficienti a costruire un trasmettitore capace di far gracchiare di ritorno tutte le radio del vicinato; oggi le radio a transistor sono certamente più maneggevoli, ma nessuno ha il coraggio di smontarle. Modificare questa situazione nei Paesi altamente industrializzati sarà estremamente difficile, ma almeno nel Terzo Mondo dobbiamo insistere sulle valenze formative incorporate nei prodotti.

Per meglio chiarire il mio discorso, mi sia permesso proporre un modello. Con una spesa di dieci milioni di dollari sarebbe possibile, in un Paese come il Perù, collegare tra loro quarantamila villaggi con una ragnatela di piste larghe due metri, provvedere alla loro manutenzione e, inoltre, dotare il Paese di duecentomila «muli» meccanici a tre ruote, cioè cinque in media per ogni villaggio. Oggi sono pochi i Paesi poveri di dimensioni analoghe che spendano annualmente una somma inferiore in automobili e strade, destinate le une e le altre all'uso pressoché esclusivo dei ricchi e dei loro impiegati mentre i poveri rimangono bloccati nei rispettivi villaggi. Ognuno di questi piccoli veicoli, semplici ma resistenti, costerebbe centoventicinque dollari, metà dei quali per il sistema di trasmissione e un motore a sei cavalli. Un simile mulo potrebbe fare venticinque chilometri l'ora e trasportare carichi di quasi quattro quintali (vale a dire quasi tutto quello che viene normalmente trasportato, tranne i tronchi d'albero e le travi d'acciaio).

È ovvio che un sistema di trasporti del genere avrebbe un enorme successo politico tra i contadini. Ma è altrettanto ovvia la ragione per cui coloro che detengono il potere – e per ciò stesso dispongono di

un’automobile – non hanno alcun interesse a spender quattrini per costruire piste e ingombrare le strade di muli a motore. Un mulo universale di questo tipo potrebbe funzionare solo se i leader di un Paese fossero disposti a stabilire un limite di velocità a livello nazionale, poniamo, di quaranta chilometri orari, e a adattare a questo vincolo le istituzioni pubbliche. Concepito come un mero tappabuchi, il modello non potrebbe funzionare.

Non è questa la sede adatta per approfondire la praticabilità di un simile modello sul piano politico, sociale, economico, finanziario e tecnico. Voglio solo far presente che, nella scelta di questo tipo di alternativa rispetto a un sistema di trasporti a forte intensità di capitale, possono assumere importanza primaria considerazioni di carattere educativo. Aumentando del venti per cento circa il costo unitario dei muli, diventerebbe possibile progettare la produzione di tutte le parti del veicolo in modo tale che ogni futuro proprietario possa passare un mese o due a montare la sua macchina e a capirla, mettendosi in condizione di saperla riparare. Con questo costo addizionale sarebbe anche possibile decentrare la produzione in stabilimenti sparsi. I benefici aggiunti non deriverebbero soltanto dall’inclusione dei costi educativi nel processo di fabbricazione. Fatto ancora più importante, un motore resistente, che tutti in pratica potrebbero imparare a riparare e che potrebbe essere usato come aratro o pompa da chi avesse capito bene come funziona, fornirebbe a livello formativo benefici ben superiori a quelli delle imperscrutabili macchine dei Paesi avanzati.

Ma non solo i marchingegni sono diventati impenetrabili: altrettanto i cosiddetti luoghi pubblici della città moderna. Nella società americana i bambini sono esclusi dalla maggior parte delle cose e degli spazi col pretesto che appartengono a privati. Ma anche nelle società che hanno proclamato la fine della proprietà privata essi sono tenuti lontani dagli stessi spazi e dalle stesse cose, perché considerati riserva dei professionisti e fattore di rischio per i non iniziati. Da una generazione in qua lo scalo ferroviario è diventato inaccessibile come la caserma dei pompieri; eppure non ci vorrebbe molto ingegno per provvedere questi luoghi di dispositivi di sicurezza. Descolarizzare gli strumenti didattici comporterà che ogni altro strumento e processo sia reso accessibile, e ne venga riconosciuto il valore formativo. Certo per alcuni lavoratori sarà una seccatura il dover essere a disposizione di chi vuole imparare; ma questo inconveniente va messo a confronto con i vantaggi sul piano educativo.

A Manhattan si potrebbe vietare la circolazione delle auto private. Cinque anni fa sarebbe stato inconcepibile, ma oggi certe strade di New York sono già chiuse al traffico in certe ore, e questa tendenza è destinata probabilmente ad accentuarsi. In realtà si dovrebbero chiudere al traffico automobilistico quasi tutte le vie traverse e il parcheggio andrebbe proibito ovunque. In una città veramente aperta alla gente, la strumentazione didattica oggi chiusa a chiave in ripostigli e laboratori potrebbe essere ricollocata in una varietà di depositi aperti sulla strada e gestiti in autonomia, e bambini e adulti potrebbero frequentarli senza correre il rischio di finire sotto una macchina.

Se gli obiettivi dell'apprendimento non fossero più determinati da scuole e insegnanti, chi vuole imparare avrebbe di fronte a sé un mercato molto più vario e la definizione di «materiali didattici» diverrebbe meno restrittiva. Ne farebbero parte negozi di utensileria, biblioteche, laboratori e sale da gioco. I laboratori fotografici e le stamperie in offset permetterebbero una fioritura di giornali di quartiere. Alcuni centri d'apprendimento aperti sulla strada potrebbero comprendere cabine per assistere a trasmissioni televisive a circuito chiuso, altri specializzarsi nell'utilizzazione e nella riparazione delle macchine per uffici. Ci sarebbero dappertutto jukebox e giradischi, alcuni specializzati in musica classica, altri in musica popolare di tutto il mondo, altri nel jazz. I club cinematografici sarebbero in concorrenza tra loro e con la televisione commerciale. Dai musei potrebbero ramificarsi delle reti per la circolazione delle opere d'arte, antiche e moderne, in originale o in riproduzione, eventualmente sotto la gestione dei vari musei maggiori.

I professionisti di cui tutta questa rete avrebbe bisogno assomiglierebbero, più che agli insegnanti attuali, a custodi, guide di museo o bibliotecari. Dal negozio di biologia all'angolo, potrebbero segnalare ai loro clienti la collezione di conchiglie esistente al museo o la prossima presentazione di video d'argomento biologico in una particolare cabina. Potrebbero fornire guide per la disinfestazione, per l'alimentazione e per altre forme di medicina preventiva. Potrebbero indirizzare chi avesse bisogno di un consiglio a «esperti» in grado di darglielo.

Per finanziare una rete di «oggetti per l'apprendimento» si possono prendere due strade diverse. O una comunità stabilisce a questo scopo uno stanziamento massimo e fa in modo che tutti i punti della rete siano aperti a tutti i visitatori in orari ragionevoli; oppure decide di fornire ai cittadini un

numero limitato di autorizzazioni, a seconda delle età, per l'accesso a certi materiali particolarmente rari e costosi, lasciando invece a disposizione di tutti altri materiali più semplici.

Ma il reperimento di fondi per materiali appositamente destinati all'istruzione è solo un aspetto – e forse anche il meno costoso – dell'edificazione di un mondo che sia educativo. Il denaro che viene oggi speso per il sacro armamentario del rituale scolastico potrebbe essere investito per procurare a tutti i cittadini un più libero accesso alla vita reale della città. Si potrebbero concedere particolari agevolazioni fiscali a chi impiegasse per un paio d'ore al giorno ragazzi tra gli otto e i quattordici anni, beninteso purché le condizioni di lavoro fossero umane. Dovremmo tornare alla tradizione del *bar mitzwah* o della Cresima. Voglio dire che dovremmo prima ridurre e quindi abolire quella privazione dei diritti civili cui sono soggetti i giovani, e permettere a un ragazzo di dodici anni di diventare un cittadino pienamente responsabile della sua partecipazione alla vita della comunità. Molte persone di «età scolare» sanno del loro rione assai più degli assistenti sociali o dei consiglieri di quartiere. Naturalmente, fanno anche domande più imbarazzanti e propongono soluzioni che costituiscono una minaccia per la burocrazia. Bisognerebbe permettergli di diventare maggiorenni, per dar loro la possibilità di mettere al servizio di un governo popolare le proprie conoscenze e la propria capacità di scoprire come stanno le cose.

Fino a poco tempo fa era facile sottovalutare i pericoli della scuola confrontandoli con quelli dell'apprendistato nelle forze di polizia, nel corpo dei vigili del fuoco o nell'industria dello spettacolo. Era facile giustificare le scuole, se non altro come mezzo per proteggere i giovani. Ma oggi, spesso, questo argomento non regge più. Sono stato di recente in una chiesa metodista di Harlem, occupata da un gruppo di Young Lords[6] in segno di protesta per la morte di Julio Rodan, un giovane portoricano trovato impiccato nella sua cella. Conoscevo i capi di questo gruppo perché avevano trascorso un semestre a Cuernavaca. E quando chiesi come mai non c'era con loro anche un certo Juan, mi dissero che era «tornato all'eroina e all'università».

Per sbloccare il potenziale formativo contenuto negli enormi investimenti della nostra società in fabbriche e attrezzature, ci si può servire di programmi, agevolazioni e interventi legislativi. Ma il pieno accesso agli oggetti educativi resterà lettera morta fin quando le aziende potranno

associare alle garanzie giuridiche che la Costituzione assicura a ogni privato cittadino il potere economico conferito loro da milioni di clienti e da migliaia di impiegati, azionisti e fornitori. Gran parte del know-how mondiale e quasi tutti i processi e strumenti produttivi sono chiusi entro le loro mura e restano inaccessibili sia a clienti, impiegati e azionisti, sia alla collettività in genere che pure, con le sue leggi e le sue infrastrutture, permette alle aziende di funzionare. Le somme che oggi nei Paesi capitalistici si destinano alla pubblicità potrebbero essere indirizzate verso la formazione all'interno e da parte di una General Electric, una NBC o della birra Budweiser. Vale a dire che impianti e uffici dovrebbero essere riorganizzati così che le loro attività quotidiane divenissero più accessibili al pubblico, con modalità che rendessero possibile l'apprendimento; e si potrebbe anche trovare la maniera di pagare le aziende per gli apprendimenti che la gente acquisirebbe da esse.

Un ancor più prezioso complesso di oggetti e di dati scientifici può essere negato al pubblico – e persino allo scienziato qualificato – con il pretesto della sicurezza nazionale. Sino a tempi recenti, la scienza era l'unico foro che funzionasse secondo i sogni degli anarchici: ogni persona capace di fare ricerca aveva sostanzialmente le stesse possibilità di accedere agli strumenti necessari e di farsi ascoltare dalla comunità dei suoi pari. Oggi invece la burocratizzazione e l'organizzazione hanno escluso gran parte della scienza dalla portata del non addetto ai lavori. Quella che era una rete internazionale d'informazioni scientifiche si è lacerata trasformandosi in un'arena per gruppi tra loro in competizione. I membri e i prodotti della comunità scientifica sono stati rinserrati in programmi nazionali o aziendali tesi a raggiungere risultati pratici, con un radicale impoverimento della gente che tiene in piedi le relative nazioni e aziende.

In un mondo controllato e posseduto da Stati e grandi aziende, non sarà mai possibile altro che un accesso limitato a oggetti educativi. Ma un maggiore accesso a quegli oggetti che possono essere messi a disposizione a scopi formativi, potrebbe risultare illuminante abbastanza da aiutarci ad abbattere quelle supreme barriere politiche. Le scuole pubbliche trasferiscono da mani private a mani di professionista il controllo sugli usi didattici degli oggetti. Il rovesciamento dell'istituzione scuola potrebbe permettere all'individuo di rivendicare il diritto di servirsi di essi per la propria istruzione. Se si portasse al punto di estinzione il controllo privato o

aziendale sulle valenze formative delle «cose», potrebbe cominciare a emergere un tipo di proprietà realmente pubblico.

Scambio di saperi[7]

Un insegnante di chitarra, a differenza di una chitarra, non può essere conservato in un museo né diventare proprietà pubblica; nemmeno può noleggiarsi presso un qualche deposito di materiali educativi. Gli istruttori pratici [*skill teachers*] appartengono a una categoria di risorse che non è la stessa degli oggetti necessari per acquisire una certa abilità. Ciò non significa che siano sempre indispensabili. Io posso ad esempio noleggiare non solo una chitarra, ma anche lezioni di chitarra registrate su nastro e intavolature degli accordi, cose con cui sono in grado di imparare a suonare da solo. Anzi, questa soluzione può presentare dei vantaggi, se i nastri a disposizione sono migliori dei maestri reperibili, se ho tempo per imparare a suonare soltanto la sera tardi, se i pezzi che vorrei fare non sono noti nel mio Paese o se sono timido e preferisco armeggiare con lo strumento senza testimoni attorno.

Gli istruttori pratici devono essere reperibili e accessibili tramite un canale diverso da quello che si usa per le cose. Un oggetto è a disposizione del suo utilizzatore (o potrebbe) secondo le esigenze di quest'ultimo, mentre una persona diventa realmente una risorsa per l'apprendimento solo quando acconsente a esserlo, e può inoltre fissare e limitare a suo piacere gli orari, i luoghi e i metodi.

Istruttori di questo tipo non vanno inoltre confusi con quegli interlocutori di pari livello da cui si vorrebbe imparare qualcosa. I pari che vogliano condurre insieme una ricerca devono partire da interessi e abilità che hanno in comune: si riuniscono per praticare o migliorare una capacità che già posseggono, come giocare a basket, ballare, allestire un campeggio o discutere sulle prossime elezioni. Viceversa, la prima trasmissione di un certo sapere comporta il mettere a contatto qualcuno che già ne sia in possesso e qualcun altro che invece ne sia privo e voglia acquisirlo.

Una persona che possieda quel certo sapere e sia disposta a mostrare come lo si esercita in pratica, può fungere da modello [*skill model*]. Questa dimostrazione è spesso una risorsa indispensabile per il principiante. Le moderne invenzioni ci permettono di fissarla su un nastro, in un video o in

una dispensa, e tuttavia è sperabile che continuino a essere ampiamente richieste le dimostrazioni personali, specie per quelle abilità che concernono la comunicazione. Presso il nostro centro di Cuernavaca hanno già imparato lo spagnolo qualcosa come diecimila adulti, in massima parte persone fortemente motivate, che volevano impadronirsi di una seconda lingua a un livello di scioltezza prossimo a quello dei nativi. Posti di fronte all'alternativa tra attività di laboratorio accuratamente programmate e una rigida routine di sedute intensive con altri due studenti e un madrelingua, i più optano per la seconda soluzione.

Per i saperi maggiormente diffusi, la persona che ne dà dimostrazione è la sola risorsa umana che abbiamo e di cui abbisogniamo. Che si tratti del parlare o del guidare, del far da mangiare o del servirci dei mezzi di comunicazione, siamo a malapena consapevoli di essere passati per un processo formale di insegnamento e apprendimento, specie dopo le nostre prime esperienze in queste attività. Non vedo perché non si potrebbero imparare nello stesso modo altre tecniche complesse, come gli aspetti meccanici della chirurgia o del violino, della lettura o dell'uso di repertori.

Uno studente che sia fermamente intenzionato a imparare e che non debba sormontare particolari ostacoli, spesso non ha bisogno di altra assistenza umana che quella fornita da qualcuno in grado di mostrargli, a richiesta, come si fa ciò che egli vuole imparare a fare. L'esigere da gente esperta [*skilled people*] il possesso di una abilitazione all'insegnamento prima di poter dare dimostrazione delle proprie capacità è frutto della pretesa o che la gente impari ciò che non desidera sapere o che tutti – compreso chi si trova in particolari situazioni di svantaggio – imparino certe cose in un determinato momento della loro vita, e preferibilmente in circostanze prefissate.

Ciò che, nell'attuale mercato dell'istruzione, genera penuria di determinate competenze è il criterio istituzionale secondo cui coloro che saprebbero darne dimostrazione ad altri non possono farlo se non hanno ottenuto la pubblica fiducia mediante il rilascio di un diploma. Noi esigiamo che chi aiuta gli altri ad acquisire una capacità pratica sia anche in grado di diagnosticare eventuali difficoltà d'apprendimento e di ispirare in altri il desiderio d'impadronirsi di certi saperi: in poche parole, vogliamo che sia un pedagogo. Ma gli istruttori di cui parliamo diventeranno numerosi appena avremo imparato a individuarli al di fuori dell'insegnamento professionale.

Là dove si tratti di istruire un principe, è comprensibile, anche se ormai indifendibile, che i genitori pretendano di veder associati nello stesso individuo l'insegnante e la persona dotata di esperienza diretta [*person with skills*]. Ma se tutti i genitori aspirassero ad avere un Aristotele per il loro Alessandro, finirebbero ovviamente delusi. Gli individui capaci di ispirare i propri allievi e insieme di dare dimostrazione di una tecnica sono così rari, e così difficili da individuare, che il più delle volte persino ai principi capita un sofista anziché un vero filosofo.

Anche una richiesta di abilità poco comuni può essere rapidamente soddisfatta, persino quando è scarso il numero delle persone in grado di darne dimostrazione; bisogna però che queste persone siano reperibili con facilità. Negli anni Quaranta i riparatori di radio, che in genere non avevano imparato a scuola il loro mestiere, in meno di due anni spuntarono anche nei luoghi più remoti al seguito degli apparecchi radio penetrati nell'America latina profonda. E ci rimasero fin quando le radio a transistor, che costano poco ma non sono riparabili, non li costrinsero a chiuder bottega. Oggi le scuole tecniche non riescono a ottenere ciò che sapevano fare senza problemi quei riparatori di apparecchi altrettanto utili e più duraturi.

Il fatto è che oggi una convergenza di interessi egoistici cospira a impedire a un uomo di far partecipi gli altri del suo sapere. Chi già ne sia in possesso trae profitto dalla minore anziché maggiore diffusione della sua competenza. L'insegnante che si specializza nel trasmettere una tecnica trae profitto dalla riluttanza dell'artigiano a far scendere in campo i suoi apprendisti. La gente viene indottrinata a credere che le capacità abbiano valore e siano degne di fiducia solo quando siano il risultato di un insegnamento formale. In quanto al mercato del lavoro, esso funziona a patto che il sapere sia reso scarso, e tale venga mantenuto o vietandone l'uso e la trasmissione non autorizzati, o fabbricando oggetti che possano essere messi in opera e riparati soltanto da chi abbia accesso a utensili o informazioni mantenuti a loro volta in condizione di scarsità.

In questo modo le scuole producono carenza di personale qualificato. Un buon esempio è dato, negli Stati Uniti, dal numero sempre più esiguo delle infermiere, dovuto al rapido imporsi dei corsi di laurea quadriennali in infermieristica. Le ragazze di famiglia povera, che in precedenza si sarebbero iscritte a corsi di due o tre anni, evitano ora completamente questa professione.

Insistere sull'abilitazione certificata degli insegnanti è un altro modo per limitare il diffondersi dei saperi. Se si incoraggiassero le infermiere a formare altre infermiere, e se le si assumesse in base alla loro dimostrata capacità di fare un'iniezione, compilare una cartella clinica e somministrare una medicina, ben presto non ci sarebbe più carenza di infermiere preparate. Oggi la richiesta di un diploma tende a ridurre la libertà d'istruzione, trasformando il diritto di far partecipi gli altri delle proprie conoscenze, che è un diritto di tutti, nel privilegio della libertà d'insegnamento, oggi riservato ai dipendenti di una scuola. Per spianare la strada a un effettivo passaggio di saperi, abbiamo bisogno di leggi che estendano a tutti la libertà d'insegnamento. Il diritto di trasmettere una qualsiasi abilità dovrebbe essere protetto come parte integrante della libertà di parola. Una volta eliminate le restrizioni sull'insegnamento, spariranno in fretta anche quelle sull'apprendimento.

Per offrire i suoi servizi a un allievo, l'istruttore pratico ha bisogno di qualche incentivo. Ci sono almeno due metodi, entrambi semplicissimi, per incominciare a convogliare denaro pubblico verso docenti non certificati. Il primo sarebbe il dar vita a centri dei saperi pratici, indipendenti e aperti a tutti, attraverso cui istituzionalizzare la libera trasmissione di competenze. Questi centri potrebbero e dovrebbero sorgere nelle zone industrializzate, soprattutto per quelle capacità che sono assolutamente necessarie a chi si orienti verso l'apprendistato in determinati settori: come leggere, scrivere a macchina, tenere la contabilità, conoscere le lingue estere, programmare un computer ed elaborare i dati, comprendere linguaggi speciali come quello dei circuiti elettrici, saper maneggiare certi macchinari ecc. Un'altra soluzione potrebbe essere quella di dare a certi gruppi della popolazione degli assegni di studio da spendere per la frequenza a corsi presso i suddetti centri, laddove ad altri clienti sarebbe richiesto, per lo stesso servizio, un pagamento secondo tariffe commerciali.

Un sistema molto più radicale sarebbe quello di creare una «banca» per lo scambio di saperi. Ogni cittadino otterrebbe una certa apertura di credito per l'acquisizione delle capacità fondamentali. Al di sopra di questo minimo, si aprirebbero crediti ulteriori a chi se li guadagnasse insegnando, vuoi in centri organizzati, vuoi privatamente a casa propria o in un campo di gioco. Solo chi avesse insegnato ad altri per una quantità di tempo equivalente avrebbe diritto al tempo di insegnanti più avanzati. Nascerebbe

così un'élite completamente nuova, composta di individui che si sono guadagnati la loro istruzione facendone partecipi gli altri.

Dovrebbe essere consentito ai genitori di guadagnare simili crediti a vantaggio dei propri figli? Un sistema di questo tipo darebbe un ulteriore vantaggio alle classi privilegiate; ma si potrebbe riequilibrarlo concedendo crediti maggiori a chi di privilegi non gode. Il funzionamento dello scambio di saperi dipenderà dall'esistenza di agenzie in grado di raccogliere e organizzare le informazioni relative e di assicurarne l'uso libero e gratuito. Agenzie di questo tipo potrebbero anche prevedere servizi di verifica e di certificazione, e contribuire all'applicazione delle leggi che si renderanno necessarie allo scopo di sventare o prevenire pratiche monopolistiche.

Fondamentalmente, la libertà di uno scambio di saperi senza restrizioni deve essere garantita da leggi che consentano di discriminare unicamente sulla base delle capacità dimostrate e non in base a un pedigree scolastico. Una tale garanzia comporta inevitabilmente il controllo pubblico sulle eventuali prove richieste per accertare a livello di mercato del lavoro l'idoneità di una persona. Diversamente, diventerebbe possibile reintrodurre surrettiziamente, nei luoghi di lavoro stessi, macchinose batterie di test intese a favorire una selezione di carattere sociale. Molto si potrebbe fare per rendere obiettive le prove pratiche, ad esempio consentendole soltanto sulla messa in opera di macchine e sistemi specifici. Quelle di dattilografia (misurabili secondo la velocità, il numero di sbagli e la capacità o meno del candidato a scrivere sotto dettatura), quelle di utilizzo d'un sistema di contabilità o di una gru idraulica, quelle di guida, di codificazione in Cobol ecc. possono esser rese oggettive con estrema facilità.

Di fatto, molte delle abilità che hanno rilevanza pratica possono essere testate a questa maniera. E per gli scopi di una direzione del personale, il saggio del livello di competenza posseduto al momento è molto più utile dell'informazione che il candidato, vent'anni prima, ha soddisfatto il suo insegnante al termine di un corso di studi che comprendeva stenografia, dattilografia e contabilità. Si può naturalmente contestare la necessità stessa delle prove ufficiali; io personalmente credo che una garanzia contro il rischio di offendere indebitamente la reputazione di un uomo appiccicandole un'etichetta sia assicurata meglio da una limitazione che da un divieto di queste prove.

Collegamento tra pari

Nel peggiore dei casi, le scuole radunano dei compagni di corso in una stessa aula e li assoggettano a un'identica successione di dosi di matematica, educazione civica e ortografia. Nel migliore, permettono a ogni studente di scegliersi un corso tra un numero limitato di possibilità. In ogni caso, comunque, si formano gruppi di pari intorno agli obiettivi fissati dagli insegnanti. Un sistema educativo auspicabile lascerebbe piuttosto specificare a ciascuna persona l'attività per la quale cerca un partner.

La scuola indubbiamente offre ai bambini una possibilità di evadere da casa e di farsi nuovi amici. Ma, contemporaneamente, questo processo inculca in loro l'idea che debbano scegliersi gli amici tra coloro con i quali sono stati messi. Offrire ai giovani sin dalla più tenera età stimoli a incontrare, valutare e cercare altra gente farebbe maturare in loro una durevole disposizione a trovare nuovi partner per nuove iniziative.

Un buon giocatore di scacchi è sempre lieto quando trova un avversario alla sua altezza, e un principiante quando può incontrarne uno al suo livello: è per questo che ci sono i circoli. Anche quelli che vogliono discutere su un libro o su un articolo particolare probabilmente pagherebbero qualcosa per avere degli interlocutori. E così chi vuol giocare, fare un'escursione, costruire una vasca per pesci o applicare un motore a una bicicletta sarebbe pronto a darsi parecchio dattorno per trovare altri con gli stessi interessi; trovarli è il premio alle sue fatiche. Le buone scuole cercano di far emergere gli interessi comuni degli studenti iscritti a uno stesso corso. Il contrario della scuola sarebbe un'istituzione che aumentasse le possibilità d'incontro fra le persone che in un determinato momento hanno un interesse specifico in comune, senza preoccuparsi che abbiano in comune anche dell'altro.

L'istruzione pratica, a differenza dell'incontro fra pari, non assicura gli stessi vantaggi a entrambe le parti. Ho già fatto notare che all'istruttore bisogna di solito offrire qualche incentivo, al di là della soddisfazione insita nell'insegnare. Il suo lavoro consiste infatti nella riproposizione incessante di esercizi, tanto più aridi quanto più un allievo ne ha bisogno. Per funzionare, un passaggio di sapere ha bisogno di compensi in denaro, crediti o altri incentivi tangibili, anche quando fosse in grado di generare da sé una gratificazione sufficiente. Un sistema di collegamento tra pari non richiede invece di simili incentivi, ma soltanto una rete di comunicazione.

I nastri magnetici, l'istruzione a dispense, i sistemi di reperimento automatico delle informazioni e quelli di riproduzione di forme e suoni tendono a ridurre per molte tecniche la necessità di ricorrere a insegnanti in carne e ossa; aumentano l'efficienza degli insegnanti e la quantità di saperi che una persona può acquisire durante la sua vita. Parallelamente, si sviluppa il bisogno di incontrare persone desiderose di godersi l'abilità appena acquisita. Una studentessa che alla vigilia delle vacanze ha imparato un po' di lingua greca sarebbe felice al ritorno di discutere in questa lingua della politica di Creta. Un messicano che vive a New York vorrebbe trovare altri lettori del giornale *Siempre* o di *Los Agachados*, che è il fumetto più popolare. Qualcun altro amerebbe incontrare dei suoi pari interessati come lui ad approfondire l'opera di James Baldwin o di Bolívar.

Il funzionamento di una rete di collegamento tra pari sarebbe semplice. L'utente dovrebbe fornire nome e indirizzo e descrivere l'attività per la quale cerca un partner. Un computer gli farebbe pervenire i nomi e gli indirizzi di tutti coloro che hanno presentato la stessa richiesta. È stupefacente che un servizio così elementare non sia mai stato usato su vasta scala per attività d'interesse pubblico.

Nella forma più rudimentale, le comunicazioni tra utente e computer potrebbero avvenire a giro di posta. Nelle grandi città, dei terminali con telescriventi potrebbero fornire risposte immediate. L'unico modo di ottenere dal computer un nome e indirizzo sarebbe quello di indicare l'attività per la quale si cerca un partner. Le persone che si servissero del sistema sarebbero quindi note soltanto ai loro partner potenziali.

Un complemento del computer potrebbe essere l'utilizzo di una serie di bacheche e di annunci sui giornali, elencanti le attività per le quali il computer non fosse in grado di fornire un partner. Non ci sarebbe bisogno di dare il nome; a quel punto, sarebbero i lettori interessati a introdurre nel sistema il proprio. Una rete di questo tipo, sovvenzionata con fondi pubblici, potrebbe essere il solo modo di garantire la libertà di riunione e di educare la gente all'esercizio di questa attività civica assolutamente fondamentale.

Il diritto alla libertà di riunione è da tempo riconosciuto sul piano politico e accettato sul piano culturale. Ma dobbiamo renderci conto che esso è limitato da leggi che rendono obbligatorie certe forme di riunione. È il caso, soprattutto, delle istituzioni che arruolano forzosamente in base

all'età, alla classe o al sesso, e assorbono grandi quantità di tempo. Un esempio è l'esercito. Un altro, ancor più scandaloso, la scuola.

Descolarizzare significa abolire il potere di una persona di costringere un'altra a partecipare a una riunione. Significa anche riconoscere che ogni individuo, di qualunque età e sesso, ha il diritto di indire una riunione. Questo diritto è stato drasticamente limitato dalla istituzionalizzazione delle riunioni. In origine *meeting* indicava il risultato della scelta individuale di incontrarsi con altri; oggi designa il prodotto istituzionale di una qualche organizzazione.

La capacità di acquisire clienti da parte delle istituzioni di servizio ha superato di gran lunga la possibilità degli individui di farsi sentire indipendentemente dai mezzi di comunicazione istituzionali, i quali danno loro retta solo quando costituiscono una notizia vendibile. L'infrastruttura di collegamento tra pari dovrebbe essere a disposizione di quanti vogliano radunare gente con la stessa facilità con cui un tempo la campana del villaggio convocava in assemblea la popolazione. Gli edifici scolastici – di dubbia utilità per altri scopi – potrebbero spesso servire a questo.

Può darsi infatti che tra non molto il sistema scolastico si trovi a dover affrontare un problema che si è già posto alle chiese: che cosa fare dello spazio superfluo rimasto vuoto per la defezione dei fedeli? Le scuole sono difficili da vendere almeno quanto i templi. Un modo per far sì che continuino a essere utilizzate sarebbe cedere lo spazio agli abitanti del quartiere. Ognuno potrebbe dichiarare ciò che intende fare in un'aula e quando, e una bacheca porterebbe a conoscenza degli interessati i programmi disponibili. L'accesso alle «classi» sarebbe gratuito, o pagabile con buoni studio. Si potrebbe anche pagare l'«insegnante» in base al numero di allievi che sapesse attrarre per ogni periodo di due ore piene. Posso immaginare che le figure preminenti di questo sistema sarebbero leader molto giovani e grandi educatori. Allo stesso metodo si potrebbe ricorrere anche per l'istruzione superiore, assegnando agli studenti dei buoni studio che dessero loro il diritto di consultare privatamente un insegnante di propria scelta per dieci ore all'anno, mentre per il resto dei loro studi essi dipenderebbero dalla biblioteca, dalla rete di collegamento tra pari e dalle esperienze di apprendistato.

Dobbiamo ovviamente ammettere la possibilità che di questi pubblici dispositivi intesi a favorire incontri si abusi a fini immorali o di sfruttamento, così come è accaduto col telefono e le poste. Anch'essi

dunque, come quelle reti, hanno bisogno di qualche forma di protezione. Ho proposto altrove[1] un sistema di intermediazione che consenta solo l'uso di informazioni pertinenti scritte, più il nome e l'indirizzo del richiedente. Un sistema del genere dovrebbe virtualmente garantire dagli abusi anche il più ingenuo. Altri accorgimenti potrebbero permettere di aggiungere indicazioni di libri, film, programmi televisivi o altri temi tratti da un particolare catalogo. Ma le preoccupazioni sui rischi del sistema non dovrebbero farci perdere di vista i suoi ben più grandi vantaggi.

Alcuni che condividono il mio interesse per la libertà di parola e di riunione obietteranno che questo tipo di collegamento tra pari è un modo artificiale di mettere assieme delle persone e non verrebbe mai usato dai poveri, cioè da quelli che ne hanno più bisogno. C'è chi sinceramente si agita alla prospettiva di incontri a tema che non affondino le loro radici nella vita di una comunità locale. E c'è chi si ribella alla proposta di usare un computer per indicizzare e collegare tra loro gli interessi segnalati dagli utenti. Non è possibile, dicono, mettere assieme della gente in un modo così impersonale. Una ricerca in comune deve essere radicata in una storia di esperienze condivise a più livelli e deve sgorgare da queste esperienze: ad esempio, dallo sviluppo delle istituzioni di quartiere.

Capisco queste obiezioni, ma credo che non colgano il punto fondamentale del mio discorso, oltre che del loro. In primo luogo, il ritorno alla vita di quartiere come centro primario dell'espressione creativa potrebbe di fatto ostacolare la restaurazione dei quartieri come unità politiche. Concentrando le aspettative sul quartiere si potrebbe infatti trascurare un importante aspetto liberatorio della vita urbana: la possibilità per una persona di partecipare simultaneamente a diversi gruppi di pari. Inoltre, ed è molto importante, individui che non hanno mai vissuto assieme in una specifica comunità possono in certi casi aver molte più esperienze da mettere in comune che non gente che si frequenta sin dall'infanzia. Le grandi religioni hanno sempre riconosciuto l'importanza degli incontri in terre lontane, e per mezzo di essi i fedeli hanno sempre trovato la libertà: i pellegrinaggi, il monachesimo, il mutuo supporto di templi e santuari riflettono appunto questa consapevolezza. Collegare tra loro i pari potrebbe contribuire in misura significativa a rendere esplicite le molte comunità potenziali, ma represse, all'interno della città.

Certo le comunità locali sono preziose, ma sono anche una realtà che va scomparendo man mano che la gente lascia alle istituzioni di servizio il

compito di definire la sua cerchia di relazioni sociali. Milton Kotler in un libro recente[2] ha dimostrato che l'imperialismo del «centro città» svuota il quartiere della sua importanza politica. Il tentativo protezionistico di far risorgere il quartiere come unità culturale non fa che rafforzare questo imperialismo burocratico. Lungi dal sottrarre artificialmente gli uomini ai loro contesti locali per inserirli in raggruppamenti astratti, il collegamento tra pari dovrebbe favorire il recupero di una vita locale nelle città da cui ora essa va scomparendo. Un uomo che ritrova l'iniziativa per invitare dei suoi simili a discussioni pregnanti può benissimo smettere di accettare d'essere separato da loro a causa delle procedure d'ufficio o dell'etichetta dei quartieri perbene. Una volta constatato che per far qualcosa assieme basta decidere di farlo, può anche accadere che la gente chieda alle proprie comunità locali di aprirsi maggiormente allo scambio politico creativo.

Dobbiamo riconoscere che la vita urbana tende a diventare immensamente onerosa, nella misura in cui gli abitanti devono imparare a contare, per la soddisfazione di ogni loro bisogno, su complessi servizi istituzionali. Mantenere tutto questo a un livello sia pur minimo di sopportabilità è estremamente dispendioso. Il collegamento tra pari in una città potrebbe essere un primo passo per porre fine alla dipendenza dei cittadini dai servizi locali burocratici.

Sarebbe anche un passo importante verso la scoperta di nuovi criteri sui quali basare la pubblica fiducia. In una società scolarizzata siamo arrivati a dare sempre più credito al giudizio professionale degli educatori sui risultati del proprio lavoro, anche quanto a decidere di chi possiamo o non possiamo fidarci: andiamo cioè dal medico, dall'avvocato o dallo psicologo perché crediamo che chiunque abbia ricevuto da altri colleghi la dose prescritta di trattamento didattico specializzato meriti la nostra fiducia.

In una società descolarizzata, i professionisti non potrebbero più pretendere la fiducia dei loro clienti sulla base del proprio pedigree scolastico, o garantire la propria posizione facendo semplicemente ai clienti il nome di altri professionisti che hanno approvato i loro studi. Anziché riporre fiducia nei professionisti in quanto tali, un cliente potenziale dovrebbe in qualunque momento poter consultare, a proposito del loro grado di soddisfazione, altre persone che si sono già servite di un determinato professionista, e ciò mediante un'altra rete di collegamento tra pari facilmente realizzabile con un computer o con vari altri mezzi. Queste reti potrebbero essere concepite come dei servizi pubblici, destinati a

permettere agli studenti di scegliersi i loro insegnanti e ai pazienti di scegliersi i propri terapeuti.

Educatori di professione

Man mano che i cittadini avranno nuove possibilità di scelta e nuove occasioni per imparare, dovrebbe aumentare il loro desiderio di cercarsi qualcuno che faccia loro da guida. C'è da aspettarsi che sperimenteranno più in profondo sia la loro indipendenza sia il loro bisogno di assistenza. Liberati dalle altrui manipolazioni, dovrebbero imparare a trarre profitto dal sapere che gli altri hanno acquisito in tutta una vita. Un'istruzione descolarizzata dovrebbe non soffocare, ma intensificare la ricerca di uomini provvisti del sapere per esperienza [*practical wisdom*], e disposti ad aiutare il novizio nella sua avventura formativa. Quando i maestri riconosciuti della loro disciplina abbandoneranno la pretesa di essere degli informatori o modelli di rango superiore, la loro rivendicazione di una superiore sapienza comincerà a suonare autentica.

Aumentando la domanda di maestri, dovrebbe aumentarne anche l'offerta. Con la scomparsa del professore di scuola sorgeranno condizioni che dovrebbero suscitare la vocazione dell'educatore indipendente. Questa può sembrare una contraddizione in termini, a tal punto scuole e insegnanti sono diventati realtà complementari; eppure è esattamente a questo risultato che tenderebbe lo sviluppo dei primi tre tipi di reti formative – e ciò che la loro piena utilizzazione richiederebbe –, perché i genitori e gli altri «educatori naturali» hanno bisogno di una guida, i singoli che vogliono imparare hanno bisogno di assistenza e le reti hanno bisogno di gente che le faccia funzionare.

Ai genitori occorre una guida per poter indirizzare i propri figli sul cammino che conduce a un apprendimento indipendente e responsabile; ai discenti occorre una direzione esperta quando affrontano un terreno impervio. Sono due bisogni ben distinti: il primo è un bisogno di pedagogia, il secondo di direzione intellettuale in tutti gli altri campi del sapere. Il primo esige una conoscenza dell'apprendimento umano e delle risorse educative, il secondo una sapienza basata sull'esperienza d'ogni tipo di ricerca. Entrambe queste esperienze sono indispensabili per un efficace impegno educativo. La scuola mescola le due funzioni in un unico ruolo,

col risultato di rendere sospetto, se non addirittura indecoroso, l'esercizio indipendente di una sola di esse.

In pratica, bisognerebbe distinguere tre tipi di competenze educative: quella di creare e far funzionare gli scambi o reti educative presentate in queste pagine; quella di guidare studenti e genitori all'uso di tali reti; e quella di agire come *primus inter pares* nell'affrontare ardui viaggi di esplorazione intellettuale. Soltanto le prime due possono essere concepite come rami di una professione indipendente: operatori del sistema educativo e consulenti pedagogici. Per progettare e far funzionare le reti che ho descritto non occorrerebbe molta gente, ma gente capace di capire a fondo i problemi della formazione e della gestione, in una prospettiva molto diversa e anzi addirittura opposta a quella delle scuole.

Una professione indipendente di educatori del tipo descritto, mentre accoglierebbe molte persone che le scuole escludono, ne escluderebbe molte che le scuole invece abilitano. La costituzione e il funzionamento delle reti educative richiederebbero sì progettisti e gestori, ma non nella quantità e del tipo di cui ha bisogno oggi l'amministrazione scolastica. Nelle reti da me descritte, infatti, il mantenimento della disciplina studentesca, le relazioni pubbliche, l'assunzione, il controllo e il licenziamento degli insegnanti non avrebbero parte né controparte, come non ne avrebbero l'implementazione dei curricoli, la scelta dei libri di testo, la manutenzione dei terreni e delle attrezzature o la supervisione delle gare sportive tra le varie scuole. Nemmeno figurerebbero nel mansionario delle reti educative la custodia dei ragazzi, la preparazione delle lezioni e la compilazione dei registri, attività che oggi occupano tanta parte del tempo degli insegnanti. Mentre richiederebbe, la gestione di queste trame formative, alcune delle capacità e attitudini che oggi si richiedono al personale di un museo, di una biblioteca, di un'agenzia di collocamento, o al maître d'hôtel.

Oggi ai funzionari scolastici tocca sorvegliare insegnanti e studenti per dare soddisfazione ad altra gente: consiglieri d'amministrazione, legislatori, dirigenti di grandi aziende. I creatori e i gestori delle reti dovrebbero invece dar prova del proprio ingegno sottraendo sé stessi, e gli altri, al controllo di terzi e favorendo l'incrocio tra studenti, istruttori pratici, guide pedagogiche e oggetti educativi. Molte persone che oggi si sentono attratte dall'insegnamento sono profondamente autoritarie e non potrebbero mai assumersi questo compito: creare interscambio educativo significa infatti

agevolare la gente, e soprattutto i giovani, nel perseguimento di obiettivi che potrebbero anche contraddire gli ideali di quello stesso «direttore del traffico» chiamato a rendere possibile tale perseguimento.

Costituendosi le reti da me descritte, toccherebbe a ogni studente la scelta del proprio itinerario formativo, che solo retrospettivamente assumerebbe le caratteristiche di un programma riconoscibile come tale. Lo studente intelligente cercherebbe però ogni tanto un consiglio professionale: un aiuto per fissarsi un nuovo obiettivo, lumi per capire le difficoltà incontrate, indicazioni per scegliere tra vari metodi possibili. Già adesso i più ammetterebbero che i veri servizi resi loro dagli insegnanti sono stati appunto i consigli o suggerimenti di questo tipo, forniti in incontri casuali o in qualcuno dei colloqui di routine. In un mondo non scolarizzato anche i pedagoghi riacquisterebbero la loro autentica funzione, e riuscirebbero a fare ciò che oggi inutilmente si ripropongono gli insegnanti frustrati.

Mentre i gestori delle reti si dedicherebbero soprattutto alla costruzione e manutenzione delle vie d'accesso alle risorse, il pedagogo aiuterebbe lo studente a trovare il cammino atto a portarlo il più rapidamente possibile alla sua meta. Se uno studente volesse imparare il cantonese parlato da un suo vicino cinese, il pedagogo sarebbe lì per giudicare i loro progressi e per aiutarli a scegliere il manuale e il metodo più adatti alle loro capacità, al loro carattere e al tempo che possono dedicare a questo studio. All'aspirante meccanico dell'aeronautica potrebbe consigliare i luoghi migliori in cui fare il suo apprendistato. A chi stesse cercando dei compagni stimolanti per una discussione sulla storia dell'Africa potrebbe dare indicazioni bibliografiche. Come l'amministratore della rete, anche il consulente pedagogico si considererebbe un educatore di professione; per servirsi dell'uno e dell'altro si potrebbero utilizzare buoni studio.

La funzione dell'ispiratore educativo, o «maestro», o guida «vera», è un po' più difficile da definire di quella dell'operatore o del pedagogo. Questo perché è difficile definire il concetto stesso di leadership. In pratica, un individuo è un leader se gli altri seguono le sue iniziative e si fanno discepoli suoi e delle sue scoperte in progresso di tempo[8]. Spesso ciò implica la visione profetica di criteri di valore completamente nuovi – qualcosa di facilmente intuibile al giorno d'oggi –, per cui ciò che adesso è «sbagliato» risulterà essere «giusto». In una società che onorasse il diritto di indire assemblee attraverso il collegamento tra pari, la possibilità di prendere iniziative di formazione su un determinato argomento sarebbero

vaste quanto quelle di accedere all'apprendimento stesso; ma naturalmente c'è una grande differenza tra chi sia in grado di indire una riunione per discutere fruttuosamente di questo libro e chi sappia guidare altri nell'esplorazione sistematica delle sue implicazioni.

Per essere leader, inoltre, non serve aver ragione. Come fa osservare Thomas Kuhn, in un periodo nel quale i paradigmi mutano continuamente, quasi tutte le guide più rispettate rischiano, alla luce del senno di poi, di apparire in torto. Ma la leadership intellettuale dipende piuttosto da una disciplina e un'immaginazione intellettuali superiori, nonché dalla disponibilità ad associarsi con altri nell'esercitarle. Un discente, ad esempio, può pensare che esista un'analogia tra il movimento antischiavistico degli Stati Uniti o la rivoluzione cubana e ciò che sta ora accadendo a Harlem. L'educatore, se è anche uno storico, può mostrargli come cogliere i punti deboli di una simile analogia. Può ripercorrere a suo beneficio il proprio cammino di storico. Può invitarlo a partecipare alla sua ricerca. In tutti questi casi inizierà il suo allievo a una consapevolezza critica che è rarissima nella scuola e che non è acquistabile con il denaro o con altri favori.

Questo rapporto tra maestro e discepolo non esiste soltanto nelle discipline intellettuali, ma ha i suoi equivalenti nelle arti, nella fisica, nella religione, nella psicoanalisi e nella pedagogia. Funziona inoltre per l'alpinismo, per la lavorazione dell'argento e la politica, per l'ebanisteria e la direzione del personale. Ciò che caratterizza tutti i rapporti autentici tra maestro e allievo è la consapevolezza comune a entrambi che si tratta d'una relazione letteralmente senza prezzo e che, in maniere molto diverse, costituisce un privilegio per tutti e due.

I ciarlatani, i demagoghi, i reclutatori di adepti, i maestri corrotti, i preti simoniaci, gli imbroglioni, gli operatori di miracoli e i messia si sono rivelati capaci di assumere funzioni di guida e ci mostrano in tal modo i rischi insiti nella dipendenza del discepolo dal suo maestro. Per difendersi da questi falsi maestri le diverse società hanno preso provvedimenti diversi: gli indiani si affidavano alla divisione in caste, gli ebrei d'Oriente al discepolato spirituale presso i rabbini, il cristianesimo dei tempi forti all'esempio di vita virtuosa nei monasteri, quello di altre epoche all'ordinamento gerarchico. La nostra società si rimette ai diplomi rilasciati dalle scuole. È dubbio che questo metodo assicuri un vaglio migliore, ma,

se anche lo si sostenesse, si potrebbe sempre controbattere che lo fa a spese del rapporto personale maestro-discepolo, che quasi scompare.

In concreto sarà sempre difficile distinguere tra l'istruttore pratico e i maestri ispiratori testé descritti, e nulla in realtà esclude che l'incontro con una guida «vera» possa avvenire scoprendo un «maestro» nell'istruttore pratico che inizia gli studenti alla sua disciplina.

D'altro canto ciò che distingue l'autentico rapporto maestro-discepolo è il suo carattere gratuito. Aristotele ne parla come di «una specie di amicizia morale, che non si fonda su patti stabiliti: si fa un dono, o qualunque altra cosa, come lo si farebbe a un amico»[9]. Tommaso d'Aquino dice, di questo tipo d'insegnamento, che non può non essere un atto d'amore e di carità. È sempre un lusso per l'insegnante, e una forma di svago (*scholé* in greco) per lui e per il suo allievo: un'attività piena di significato per tutti e due, ma senza ulteriori obiettivi.

È ovvio, persino nella nostra società, che per un'autentica guida intellettuale si deve contare su persone dotate che siano anche desiderose di fornirla; ma oggi non si può farne una linea politica. Dobbiamo prima costruire una società dove gli atti personali riacquistino un valore superiore a quello della fabbricazione delle cose o della manipolazione della gente. In una società del genere un insegnamento esplorativo, inventivo, creativo verrebbe logicamente considerato una delle forme più desiderabili di serena «disoccupazione». Non dobbiamo però attendete l'avvento dell'utopia. Già oggi una delle conseguenze più importanti della descolarizzazione e della creazione di infrastrutture per il collegamento tra pari sarebbe la possibilità offerta ai «maestri» di prendere l'iniziativa per riunire discepoli congeniali. Inoltre, come già abbiamo visto, i potenziali discepoli avrebbero ampie possibilità di scambiarsi informazioni o di scegliersi un maestro.

Le scuole non sono le sole istituzioni che snaturino le professioni preconfezionando dei ruoli. Gli ospedali rendono sempre più impossibile il curarsi in casa, e poi giustificano l'ospedalizzazione come un vantaggio per il malato. Nello stesso tempo, per il medico, la legittimità e la possibilità di lavorare vengono a dipendere in misura sempre maggiore dal suo inquadramento nei ruoli di un ospedale, anche se la sua dipendenza da esso è tuttora meno totale di quella degli insegnanti rispetto alla scuola. Lo stesso può dirsi dei tribunali, che sovraffollano i loro calendari man mano che nuove interazioni acquisiscono riconoscimento giuridico formale, e ritardano in tal modo l'applicazione della giustizia. O ancora delle chiese,

che di una vocazione libera riescono a fare una professione sotto stretto controllo. Il risultato, in ognuno di questi casi, è sempre lo stesso: un servizio carente a costi più elevati e maggiori entrate per i membri meno competenti della professione.

Sarà difficile riformare le professioni più antiche fin quando monopolizzeranno i livelli più alti di reddito e di prestigio. Riformare quella dell'insegnante dovrebbe essere invece più facile, e non soltanto perché essa ha origini più recenti. La professione docente rivendica oggi un monopolio globale: pretende la competenza esclusiva a formare non soltanto i propri apprendisti ma anche quelli delle altre professioni. Questo suo sovradimensionamento la rende vulnerabile da parte di qualunque professione che reclamasse il diritto di prepararsi da sé i propri apprendisti. Inoltre gli insegnanti sono pagati straordinariamente male, e frustrati dal rigido controllo del sistema scolastico. I più intraprendenti e dotati tra loro, se si specializzassero come istruttori pratici, amministratori di reti o guide specializzate, troverebbero probabilmente un lavoro più congeniale, una maggiore indipendenza e anche guadagni più alti.

Infine, l'attuale dipendenza dello studente iscritto dall'insegnante abilitato può essere infranta più facilmente di quella cui egli è soggetto nel rapporto con altri professionisti – ad esempio, come degente in ospedale rispetto al medico. Se la scuola cessasse di essere obbligatoria, gli insegnanti che ricavano la propria soddisfazione dall'esercizio dell'autorità pedagogica in aula si ritroverebbero solo con gli allievi attratti dai loro metodi. La deistituzionalizzazione della nostra attuale struttura professionale potrebbe cominciare con la diserzione del professore.

La deistituzionalizzazione delle scuole è ormai inevitabile, e si verificherà molto prima di quanto si pensi. Non si può rimandarla ancora a lungo, ed è appena il caso di spendersi per provocarla, poiché questo già viene fatto. Piuttosto sarebbe opportuno cercare di orientarla in una direzione promettente, dal momento che potrebbe ancora attuarsi in due maniere diametralmente opposte.

La prima consisterebbe nell'espansione del mandato del pedagogo e nel conseguente accrescimento del suo controllo sulla società, anche fuori della scuola. Con le migliori intenzioni e con la semplice estensione della retorica oggi in uso a livello scolastico, l'attuale crisi delle scuole potrebbe fornire agli educatori un pretesto per servirsi di tutte le reti della società contemporanea al fine di veicolarci i loro messaggi, s'intende per il nostro

bene. La descolarizzazione, che è comunque inarrestabile, significherebbe in tal caso l'avvento di un *brave new world* dominato dai ben intenzionati gestori dell'istruzione programmata.

Dall'altro lato, la crescente consapevolezza dei governi, oltre che degli imprenditori, dei contribuenti, dei pedagoghi illuminati e degli amministratori scolastici, che l'organizzazione degli studi finalizzata al conseguimento di un diploma è divenuta dannosa, potrebbe offrire a grandi masse di gente una straordinaria possibilità: quella di preservare il diritto di accedere su un piede di eguaglianza agli strumenti che permettono sia di apprendere sia di rendere partecipi gli altri di ciò che si conosce o si crede. Ma per questo bisognerebbe che la rivoluzione dell'istruzione fosse guidata da certi obiettivi:

1) liberare l'accesso alle cose, sopprimendo il controllo che oggi persone e istituzioni esercitano sulle valenze formative di esse;

2) liberare la condivisione dei saperi, riconoscendo a chi ne faccia richiesta la libertà di trasmetterli o esercitarli a richiesta;

3) liberare le risorse critiche e creative della gente, restituendo ai singoli la possibilità di indire e tenere riunioni – possibilità oggi vieppiù monopolizzata da istituzioni che pretendono di parlare a nome di tutti;

4) liberare l'individuo dall'obbligo di adattare le proprie aspettative ai servizi offerti da una qualsiasi professione stabilita, fornendogli la possibilità di attingere all'esperienza dei suoi pari e di affidarsi all'insegnante, alla guida, al consulente o al guaritore da lui stesso scelto.

La descolarizzazione della società farà inevitabilmente sbiadire le distinzioni tra economia, istruzione e politica sulle quali si fondano oggi la stabilità dell'ordine mondiale e quella delle singole nazioni.

La revisione delle istituzioni educative ci porta a rivedere anche la nostra concezione dell'uomo. La creatura di cui la scuola ha bisogno per averla sua cliente non ha né l'autonomia né la motivazione per maturare in proprio. Possiamo riconoscere nella scolarizzazione universale il punto culminante di un'impresa prometeica, e parlare della soluzione alternativa come di un mondo nel quale possa vivere l'uomo epimeteico. Ma se possiamo specificare che l'alternativa agli imbuti scolastici è un mondo reso trasparente da trame di comunicazione autentica, e se si può precisare con estrema concretezza come esse potrebbero funzionare, della natura epimeteica dell'uomo possiamo soltanto aspettare che riemerga; non possiamo pianificarla né produrla[10].

1. Cfr. cap. 1.

2. *Neighborhood Governments: The Local Foundation of Political Life*, Bobbs-Merril, New York 1969.

7
Rinascita dell'uomo epimeteico

La nostra società assomiglia a quella macchina definitiva che ho visto una volta a New York in un negozio di giocattoli. Era un cofanetto metallico che al tocco di un pulsante si apriva di scatto a mostrare una mano meccanica. Le dita cromate si protendevano verso il coperchio, lo abbassavano e lo chiudevano a chiave dall'interno. Trattandosi di una scatola, ci si sarebbe aspettati di poterne estrarre qualcosa, e invece conteneva soltanto un meccanismo per chiudere il coperchio. Questa diavoleria è l'opposto di un'altra «scatola», il vaso di Pandora.

La Pandora originaria, «colei che tutto dona» era una dea ctonia della Grecia matriarcale preistorica. Essa lasciò fuoriuscire dal suo vaso (*pythos*) tutti i mali, ma chiuse il coperchio prima che potesse fuggirne la Speranza. La storia dell'uomo moderno[1] comincia con la degradazione del mito di Pandora e termina col cofanetto che si chiude da sé. È la storia dello sforzo prometeico di creare istituzioni per arginare uno a uno i mali scatenati. È la storia del dileguare della speranza e del montare delle aspettative.

Per capire ciò che questo vuol dire dobbiamo riscoprire la differenza tra speranza e aspettativa. Speranza, in senso forte, significa confidare nella bontà della natura, mentre aspettativa, nel senso in cui utilizzerò questo termine, significa fare assegnamento su risultati programmati e controllati dall'uomo. La speranza concentra le sue aspirazioni su una persona dalla quale attendiamo un dono. L'aspettativa attende soddisfazione da un processo prevedibile, il quale produrrà ciò che è nostro diritto pretendere. L'ethos prometeico ha ormai eclissato la speranza. La sopravvivenza della specie umana dipende dalla riscoperta della speranza come forza sociale[2].

La Pandora originaria venne mandata sulla terra con un vaso che conteneva tutti i mali, e come unico bene la speranza. Era in questo mondo di speranza che viveva l'uomo primitivo. Per sopravvivere, egli si affidava

alla generosità della natura, alle elargizioni degli dèi e alla propensione istintiva della sua tribù a garantirgli la sussistenza. Furono i Greci del periodo classico coloro che iniziarono a sostituire la speranza con le aspettative. Nella loro versione del mito, Pandora liberava sia i mali che i beni; ma essi la ricordavano soprattutto perché aveva sguinzagliato i mali nel mondo. E, cosa particolarmente significativa, dimenticarono che «Colei che tutto dona» era anche la guardiana della speranza.

I Greci raccontavano anche la storia di due fratelli, Prometeo ed Epimeteo. Il primo consigliò all'altro di guardarsi da Pandora; ma quello non gli diede retta e la sposò. Nella Grecia classica il nome «Epimeteo», che significa «senno di poi», era considerato un sinonimo di «sciocco» o di «ottuso». All'epoca in cui Esiodo rinarrò questa storia nella sua forma classica, i Greci erano diventati dei patriarchi moralisti e misogini, terrorizzati al solo pensiero della prima donna. Essi costruirono una società razionale e autoritaria. Congegnarono istituzioni con le quali contavano di tener testa ai mali scatenati. Scoprirono il loro potere di plasmare il mondo e di fargli produrre servizi che impararono anche ad aspettarsi. Vollero che i propri bisogni e quelli futuri dei loro figli venissero configurati dagli artefatti da loro stessi messi in opera. Divennero legislatori, architetti e scrittori, crearono costituzioni, città e opere d'arte perché servissero da modelli alla loro progenie. L'uomo primitivo aveva fatto affidamento sulla partecipazione ai racconti mitici nel corso di riti sacri, celebrati per iniziare gli individui alle tradizioni della società. I Greci dell'età classica riconoscevano come veri uomini solo quei cittadini che si lasciavano integrare dalla *paideia* («educazione») alle istituzioni create dai loro avi.

L'evoluzione del mito rispecchia il passaggio da un mondo in cui si *interpretavano* i sogni a un mondo in cui si *facevano* oracoli. Da tempo immemorabile la dea Terra veniva adorata sulle pendici del monte Parnaso, che era il centro e l'ombelico del mondo. Là, a Delfi (da *delphys*, «utero»), Gaia, sorella di Caos e di Eros, dormiva in una grotta. Suo figlio, il drago Pitone, ne proteggeva i sogni illuminati dalla luna e bagnati dalla rugiada, finché non arrivò dall'oriente Apollo, il dio del Sole e l'architetto di Troia, che trucidò il drago e s'impadronì della grotta di Gaia. I suoi sacerdoti si presero il tempio. Assunta una vergine del luogo, la mettevano a sedere su un tripode sopra il fumante ombelico della Terra e con quei fumi la intontivano; quindi trascrivevano le sue frasi estatiche negli esametri di profezie formulate in modo da avverarsi in qualunque caso. Gli uomini di

tutto il Peloponneso portavano al santuario di Apollo i loro problemi. Ne consultavano l'oracolo anche per le scelte sociali, come i provvedimenti da prendere per fermare una pestilenza o una carestia, per dare a Sparta la costituzione migliore o per stabilire i luoghi più adatti a costruire città che si sarebbero poi chiamate Bisanzio e Calcedonia. La freccia infallibile divenne il simbolo di Apollo e tutto ciò che aveva a che fare con lui divenne mirato e proficuo.

Già Platone, quando descrisse nella *Repubblica* lo Stato ideale, escludeva la musica popolare.

Nelle città sarebbero state permesse soltanto la cetra e la lira di Apollo perché soltanto la loro armonia crea «il canto della necessità e quello della libertà, il canto dello sventurato e quello del fortunato, il canto del coraggio e quello della temperanza, che s'addicono ai cittadini»[3]. I quali cittadini erano invece presi da timor panico davanti al flauto di Pan e al suo potere di destare gli istinti: soltanto «i pastori possono suonare le canne [di Pan] e solo nelle campagne»[4].

L'uomo si assunse la responsabilità delle leggi sotto cui voleva vivere e la responsabilità di modellare l'ambiente a propria immagine. La primitiva iniziazione alla vita del mito attraverso la Madre Terra si trasformò nell'educazione del cittadino (*paideia*) perché si sentisse a proprio agio nel foro.

Per il primitivo il mondo era governato dal fato, dai fatti e dalla necessità. Sottraendo il fuoco agli dèi, Prometeo tramutò i fatti in problemi, revocò in dubbio la necessità e sfidò il fato. L'uomo classico inquadrò la prospettiva umana entro un contesto civilizzato. Era conscio di poter, sì, sfidare il fato, la natura e l'ambiente, ma solo a proprio rischio. L'uomo contemporaneo va oltre: tenta di creare il mondo a propria immagine, di costruire un ambiente totalmente artificiale, per accorgersi poi di poterlo fare solo a patto di rifare continuamente sé stesso, così da risultare idoneo a un mondo simile. Dobbiamo ora far fronte al fatto che in gioco è l'uomo stesso[5].

Vivere oggi a New York produce una particolarissima prospettiva di ciò che è e di ciò che può essere, e senza questa prospettiva vivere a New York è impossibile. Nelle sue strade un bambino non tocca mai niente che non sia stato scientificamente elaborato, fabbricato, pianificato e venduto a qualcuno. Persino gli alberi sono lì perché l'assessorato al verde pubblico ha deciso di metterceli. Le barzellette che egli ascolta alla televisione sono

state programmate a caro prezzo. I rifiuti con i quali gioca nelle vie di Harlem sono resti di confezioni concepite per altre persone. Persino i desideri e le paure sono plasmati dalle istituzioni. Il potere e la violenza sono organizzati e tenuti sotto controllo: bande di strada contro polizia. La stessa istruzione è intesa come consumo di materie, che sono il risultato di programmi studiati, pianificati e implementati. Tutto ciò che c'è di buono è il prodotto di qualche istituzione specializzata. Sarebbe assurdo chiedere qualcosa che nessuna istituzione può produrre. Il ragazzo newyorkese non può aspettarsi niente che sia al di fuori dei possibili sviluppi di un processo istituzionale. Persino la sua fantasia è stimolata a produrre fantascienza. La sorpresa poetica del non programmato gli si presenta solo quando incontra lo «sporco», lo sbaglio clamoroso, il guasto: la buccia d'arancia sul marciapiede, la pozzanghera per la strada, lo sconvolgimento dell'ordine o di un preciso programma, l'avaria di una macchina sono gli unici spunti che possono dare il via alla fantasia creativa. «Bigiare» diventa la sola esperienza poetica a portata di mano.

Poiché non c'è nulla di desiderabile che non sia stato programmato, il ragazzo di città arriva presto alla conclusione che saremo sempre in grado di inventare un'istituzione per ogni nostro bisogno. Diviene scontato, per lui, il potere che ha il processo di creare un valore. Che si tratti d'incontrarsi con un compagno, d'integrarsi in una comunità o d'imparare a leggere, l'obiettivo verrà sempre definito in modo tale che il suo raggiungimento sia producibile tecnicamente. L'uomo cui sia chiaro che niente di quanto è richiesto è fuori produzione ben presto finisce per aspettarsi che niente di ciò che viene prodotto possa restare fuori mercato. Se si può progettare un veicolo lunare, altrettanto vale per la richiesta di andare sulla luna. Non andare dove si può andare sarebbe sovversivo. Smaschererebbe la follia del principio secondo cui ogni richiesta soddisfatta comporta la scoperta di una richiesta ancor più grande e ancora non soddisfatta. Una rivelazione del genere arresterebbe il progresso. Non produrre ciò che è possibile metterebbe in luce che la legge delle «aspettative crescenti» è un eufemismo per indicare un abisso di frustrazione sempre più profondo, che è il vero motore di una società fondata sulla produzione di servizi e insieme di bisogni[6].

Lo stato d'animo dell'abitante della città moderna figura nella tradizione mitica solo con l'immagine dell'inferno. Sisifo, che per qualche tempo era riuscito a mettete in catene Thanatos (la morte), deve far rotolare un pesante

masso su per una collina sino alla cima degli inferi, e ogni volta che sta per arrivare alla meta il masso gli sfugge di mano. Tantalo, che invitato a pranzo dagli dèi rubò loro, in quella occasione, la ricetta segreta dell'ambrosia che guariva ogni male e conferiva l'immortalità, soffre in eterno la fame e la sete, immerso in un fiume dalle acque retrattili e sovrastato dai rami retrattili di certi alberi da frutto. Un mondo di esigenze in crescita costante non è semplicemente un male, lo si può soltanto definire l'inferno.

L'uomo ha sviluppato questo potere frustrante di esigere qualunque cosa perché non riesce a immaginare niente che non possa essergli fornito da un'istituzione. Circondato da strumenti onnipotenti, è ridotto a essere uno strumento dei propri strumenti. Ogni istituzione nata per esorcizzare uno dei mali primitivi è diventata per lui un cofanetto a prova di guasto, capace di richiudersi da sé. È intrappolato nelle scatole che lui stesso si produce per racchiudervi i mali che Pandora si lasciò scappare. Il blackout sulla realtà provocato dallo smog che esala dai nostri strumenti ci ha tutti avviluppati. Ci troviamo all'improvviso nel buio di una trappola fabbricata da noi stessi[7].

Anche la realtà è arrivata a dipendere dalle decisioni umane. Lo stesso presidente che ha ordinato l'inefficace invasione della Cambogia potrebbe altrettanto bene ordinare l'impiego invece efficacissimo dell'atomo. Il «pulsante di Hiroshima» può oggi tagliare il cordone ombelicale della Terra. L'uomo ha il potere di far sì che Caos travolga sia Eros sia Gaia. Questo suo nuovo potere ci ricorda costantemente che le nostre istituzioni non soltanto si creano da sé i propri fini, ma possono anche porre fine a sé stesse e a noi. La loro assurdità è evidente nel caso di quelle militari: le armi moderne sono in grado di difendere la libertà, la civiltà e la vita solamente annientandole; la sicurezza, nel linguaggio dei militari, è la capacità di toglier di mezzo la Terra.

Non meno palese è l'assurdità di fondo delle istituzioni non militari. Non hanno pulsanti che possano scatenare la loro potenza distruttiva, ma non ne hanno neanche bisogno. La loro presa è già ben saldata al coperchio del mondo. Creano bisogni più rapidamente di quanto possano soddisfarli, e nel tentativo, poi, di corrispondervi consumano la Terra. Ciò vale per l'agricoltura e per l'industria, ma anche per la medicina e l'istruzione. L'agricoltura moderna avvelena ed esaurisce il suolo. La «rivoluzione verde» è in grado, con le nuove sementi, di triplicare la produzione per

ettaro, ma solo aumentando in proporzioni ancor maggiori l'impiego di fertilizzanti, insetticidi, acqua ed energia. La fabbricazione di questi prodotti, come di tutti gli altri, inquina gli oceani e l'atmosfera e degrada risorse insostituibili. Se la combustione continuasse ad aumentare al ritmo attuale, finiremmo presto per consumare l'ossigeno dell'atmosfera con una rapidità superiore a quella della sua rigenerazione. E non abbiamo motivo di credere che la fissione o la fusione nucleari possano sostituire la combustione senza rischi eguali o maggiori. Gli stregoni rimpiazzano le levatrici e promettono di trasformare l'uomo in qualcosa d'altro, programmato geneticamente, purificato farmacologicamente e capace di restar malato più a lungo. L'ideale contemporaneo è un mondo totalmente asettico, dove ogni contatto tra gli uomini, o tra gli uomini e il loro ambiente, sia frutto di previsione e manipolazione. La scuola è diventata il processo pianificato che attrezza l'uomo per un mondo pianificato, il principale strumento per intrappolare l'uomo nella sua stessa trappola. Ci si aspetta che plasmi ciascuno a un livello adeguato per poter recitare una parte in questo gioco del mondo. Inesorabilmente, coltiviamo, curiamo, produciamo e scolarizziamo il mondo per la sua estinzione.

L'assurdità dell'istituzione militare è evidente. È più difficile rendersi conto di quella delle istituzioni non militari, che è ancora più spaventosa proprio perché inesorabile è il suo operare. Noi sappiamo quale pulsante è da non premere per evitare un olocausto atomico. Ma non c'è un pulsante per fermare l'Armageddon ecologica[8].

Nell'antichità classica l'uomo aveva scoperto che il mondo poteva essere foggiato secondo i suoi piani, e partendo da questa intuizione aveva capito che esso era intrinsecamente precario, tragico e comico. Le istituzioni democratiche si svilupparono, e nella loro cornice l'uomo godette di una presunzione di affidabilità. Le aspettative riposte nel giusto processo e la fiducia nella natura umana si equilibravano reciprocamente. Sorsero le professioni tradizionali e con esse le istituzioni necessarie al loro esercizio.

Lentamente però, e inavvertitamente, il fare assegnamento su processi istituzionali ha sostituito la dipendenza dalla buona volontà dell'individuo. Il mondo ha perduto la sua dimensione umana per ritrovare la necessità fattuale e la fatalità che caratterizzavano le epoche primitive. Ma mentre il caos dei barbari ritrovava costantemente un suo ordine nel nome di dèi misteriosi e antropomorfici, oggi solo la pianificazione umana può fornire

una ragione del fatto che il mondo è quello che è. L'uomo è diventato il giocattolo di scienziati, ingegneri e pianificatori.

Vediamo in funzione questa logica in noi e negli altri. Conosco un villaggio messicano dove passano ogni giorno non più d'una dozzina di automobili. Qui un messicano stava giocando a domino sulla nuova strada lastricata davanti a casa sua, dove probabilmente soleva giocare e sedersi fin da bambino. Sfrecciò di lì un'auto e lo uccise. Il turista che mi raccontò l'episodio era profondamente turbato, e tuttavia disse: «Se l'è andata a cercare».

A prima vista la sua osservazione non è molto diversa da quella di un primitivo quando racconta la morte di un compagno che ha violato un tabù e di conseguenza è morto. Ma le due osservazioni hanno un significato opposto. Il primitivo può incolpare qualche forza trascendente, ottusa e implacabile, mentre il turista si mostra subalterno alla logica inesorabile della macchina. Il primitivo ignora la responsabilità, il turista la conosce ma la nega. Nell'uno e nell'altro sono assenti il tono classico del dramma, l'atmosfera della tragedia, la logica dello sforzo e della ribellione personale. Il primitivo non ne ha preso coscienza e il turista l'ha persa. Il mito del boscimano e quello dell'americano sono fatti di forze inerti, inumane. Nessuno dei due sperimenta la ribellione tragica. Per il boscimano l'evento segue le leggi del mondo magico, per l'americano quelle della scienza: l'evento lo sottopone all'incantesimo delle leggi della meccanica, che per lui governano gli accadimenti fisici, sociali e psicologici.

Lo stato d'animo del 1971 è propizio a una svolta fondamentale nella ricerca di un futuro che sia aperto alla speranza. Gli obiettivi delle istituzioni contraddicono continuamente i risultati delle istituzioni. Il piano contro la povertà fa aumentare il numero dei poveri, la guerra in Asia quello dei Vietcong, l'assistenza tecnica il sottosviluppo. Gli ambulatori per il controllo delle nascite elevano i tassi di sopravvivenza e incrementano la popolazione; le scuole producono un maggior numero di dropout; e mettere un freno a un tipo d'inquinamento significa di solito accentuarne un altro.

I consumatori cominciano ad accorgersi che quanto più possono comprare, tante più delusioni devono mandar giù. Sino a non molto tempo fa sembrava logico dare la colpa di questa epidemia di disfunzioni al lento incedere delle scoperte scientifiche rispetto alle esigenze della tecnologia, oppure alla malvagità dei nemici etnici, ideologici o di classe. Ora le

aspettative di un nuovo millennio scientifico, come quelle di una guerra che ponga fine a tutte le guerre, sono tramontate.

Il consumatore esperto non ha modo di ritornare a una fiducia ingenua in magie tecnologiche. Troppe persone hanno avuto brutte esperienze con computer cervellotici, infezioni prese in ospedale e ingorghi ovunque ci sia traffico: per le strade, sulle rotte aeree o sulle linee telefoniche. Ancora dieci anni fa il senso comune si aspettava dal progresso della ricerca scientifica un mondo migliore; adesso gli scienziati spaventano i bambini. I lanci verso la luna costituiscono un'affascinante dimostrazione che, tra gli operatori di sistemi complessi, l'errore umano può essere quasi eliminato – e tuttavia ciò non placa la nostra paura che l'impossibilità umana di consumare secondo le istruzioni possa sfuggire a ogni controllo.

Neanche il riformatore sociale può tornare agli assunti degli anni Quaranta. È svanita la speranza di superare il problema della giusta distribuzione dei beni creando abbondanza di quei beni stessi. Il costo del pacchetto minimo in grado di soddisfare i gusti moderni è salito alle stelle, e ciò che rende moderno un gusto è il fatto di passar di moda prima ancora di essere soddisfatto.

I limiti delle risorse del pianeta sono divenuti evidenti. Nessun balzo innanzi della scienza o della tecnologia potrebbe procurare a ogni abitante del mondo i beni e i servizi oggi disponibili per i poveri dei Paesi ricchi[9]. Per raggiungere questa meta, anche con la più «leggera» delle tecnologie alternative, occorrerebbe infatti, ad esempio, estrarre ferro, stagno, rame e piombo in quantità cento volte superiore all'attuale.

Infine, insegnanti, medici e assistenti sociali s'accorgono che le loro prestazioni professionali, pur così diverse, hanno almeno un aspetto in comune: creano cioè domanda ulteriore di interventi istituzionali come quelli da loro forniti, ma più velocemente di quanto possano le rispettive istituzioni provvedervi.

Non semplicemente qualche parte, ma la logica stessa del senso comune comincia a essere revocata in dubbio. Persino le leggi dell'economia non sembrano più tanto convincenti, fuori dagli stretti parametri che si applicano all'area sociale e geografica dove è concentrata la massima parte del denaro. Il quale denaro è effettivamente il mezzo di scambio più a buon mercato, ma solo in un'economia orientata a un'efficienza misurabile in termini monetari. Sia i Paesi capitalisti sia quelli comunisti, nelle loro forme diverse, si impegnano a misurare l'efficienza secondo il rapporto costi-

benefici espresso in dollari. Il capitalismo, per asserire la propria superiorità, ostenta un tenore di vita più alto. Il comunismo si fregia invece di un più elevato tasso di sviluppo come indice del suo futuro trionfo. Ma sotto entrambe le ideologie il costo totale dell'aumento d'efficienza cresce in progressione geometrica. Le maggiori istituzioni si battono con maggiore ferocia per impadronirsi di risorse che non sono elencate in nessun inventario: l'aria, l'oceano, il silenzio, il sole, la salute. E portano all'attenzione del pubblico la scarsità di queste risorse solo quando sono ormai quasi irrimediabilmente degradate. La natura diventa ovunque venefica, la società disumana, mentre si viola la vita interiore e si soffocano le vocazioni personali.

Una società che ha scelto di delegare alle istituzioni i valori[10] identifica la produzione di beni e servizi con la richiesta dei medesimi. Nel prezzo del prodotto è compresa l'opera di condizionamento che ti porta ad aver bisogno di quel prodotto. La scuola è l'agenzia pubblicitaria che ti fa credere di aver bisogno della società così com'è. In una società del genere il valore marginale è diventato qualcosa che si autotrascende incessantemente. Esso costringe i pochi grandi consumatori a contendersi il potere di esaurire le risorse della terra, di riempirsi le pance già gonfie, di disciplinare i piccoli consumatori e di impedire le attività di coloro che ancora trovano soddisfazione nell'arrangiarsi con ciò che hanno. L'ethos dell'insaziabilità è così alla radice della devastazione fisica, della polarizzazione sociale e della passività psicologica.

Una volta che i valori siano stati trasferiti a delle istituzioni, e da queste a processi pianificati e ingegnerizzati, i membri della società moderna credono che la buona vita consista nell'avere istituzioni che definiscano i valori di cui essi e la loro società ritengono d'aver bisogno. Il valore di una istituzione [*institutional value*] può essere definito come il suo livello di produzione. Il valore corrispondente dell'uomo si misura con la sua capacità di consumare e degradare questi prodotti istituzionali, e di creare in tal modo una nuova – e maggiore – domanda di essi. Il valore dell'uomo istituzionalizzato dipende dalle sue capacità di inceneritore. Per usare un'immagine: egli è diventato l'idolo dei suoi manufatti. Ormai definisce sé stesso come la fornace che brucia i valori prodotti dai suoi utensili. E questa sua capacità non ha limiti. Il suo è l'atto di Prometeo portato all'estremo.

L'esaurimento e l'inquinamento delle risorse della terra sono, prima di tutto, l'effetto di una corruzione, nell'uomo, della sua immagine di sé: una

regressione della sua coscienza. Qualcuno preferirebbe parlare di una mutazione della coscienza collettiva, che porta a vedere nell'uomo un organismo dipendente non dalla natura o da altri individui, ma dalle istituzioni. Questo trasferimento a istituzioni di valori che sono sostanza, questa fede che un processo programmato di somministrazione di un dato trattamento finisca col dare i risultati desiderati da chi lo riceve, questo ethos consumistico sta al cuore dell'inganno prometeico.

Gli sforzi per trovare un nuovo equilibrio nell'ambiente globale dipendono dalla disistituzionalizzazione [*deinstitutionalization*] dei valori.

Il sospetto che nella prospettiva dell'*Homo faber* vi sia qualcosa di strutturalmente sbagliato è diffuso presso una minoranza che va ingrossando le sue file in tutti i Paesi, comunisti, capitalisti e «sottosviluppati». Questo sospetto è la caratteristica comune di una nuova élite. A essa appartengono individui di ogni classe, reddito, fede e civiltà. Costoro sono giunti a diffidare dei miti maggioritari: delle utopie scientifiche, dei magheggi ideologici e dell'aspettativa che beni e servizi saranno un giorno distribuiti con una certa equità. Hanno in comune con la maggioranza la sensazione d'essere in trappola e, ancora, la consapevolezza che quasi tutte le nuove scelte politiche adottate con vasto consenso approdano regolarmente a risultati che sono clamorosamente opposti ai loro fini dichiarati. Ma mentre la maggioranza prometeica degli aspiranti astronauti continua a non affrontare il problema strutturale, la minoranza emergente critica il *deus ex machina* scientifico, la panacea ideologica e la caccia a diavoli e streghe. Questa minoranza comincia a formulare il sospetto che siano le nostre tenaci illusioni a legarci alle istituzioni contemporanee come le catene legavano Prometeo alla roccia. Una fiducia piena di speranza e la classica ironia (*eironeia*) devono allearsi per denunciare l'inganno prometeico.

Si ritiene di solito che Prometeo significhi «il preveggente» o anche «colui che fa avanzare la stella polare». Egli sottrasse abilmente agli dèi il monopolio del fuoco, insegnò agli uomini a servirsene per forgiare il ferro, divenne il dio dei tecnologi e finì legato a ferree catene[11].

La Pizia di Delfi è stata ora sostituita da un computer che si libra su pannelli e schede perforate. Gli esametri dell'oracolo hanno lasciato il posto a istruzioni in codici di sedici bit. L'uomo timoniere ha ceduto la barra alla macchina cibernetica. Sta per comparire la macchina definitiva che guiderà

i nostri destini. I bambini fantasticano di volare con le loro astronavi lontano da una Terra al crepuscolo.

Dalla prospettiva dell'uomo giunto sulla luna, Prometeo potrebbe riconoscere nella Gaia azzurro scintillante il pianeta della speranza e l'arca dell'umanità. Una nuova consapevolezza dei limiti della Terra e una nuova nostalgia possono oggi aprire gli occhi agli uomini e portarli a condividere la scelta di Epimeteo che sposando Pandora sposò la Terra.

A questo punto il mito greco si volge in profezia carica di speranze, perché ci dice che il figlio di Prometeo, Deucalione, il timoniere dell'arca che come Noè sopravvisse al diluvio, diventò padre di una nuova umanità, che egli suscitò dalla terra insieme con Pirra, figlia di Epimeteo e di Pandora. Incominciamo così a capire che in realtà il *pythos* che Pandora ricevette dagli dèi è il contrario di quella scatola: è il nostro vascello, la nostra arca.

Abbiamo ora bisogno di un nome per chi crede più nella speranza che nelle aspettative. Abbiamo bisogno di un nome per chi ama più la gente che i prodotti, per chi crede che

> Non esistono al mondo uomini non interessanti.
> I loro destini sono come le storie dei pianeti.
>
> Ognuno ha la sua particolarità
> e non ha un pianeta che gli sia simile.

Abbiamo bisogno di un nome per chi ama la terra sulla quale l'uno può incontrare l'altro.

> E se uno viveva inosservato
> e amava questa sua insignificanza,
>
> proprio per la sua insignificanza
> egli era interessante tra gli uomini.

Abbiamo bisogno di un nome anche per chi collabora con il proprio fratello prometeico ad accendere il fuoco e foggiare il ferro, ma fa questo per accrescere la sua capacità di occuparsi degli altri, prendersene cura e servirli, sapendo che

> Ognuno ha il suo segreto mondo personale.
> In quel mondo c'è l'attimo felice.

C’è in quel mondo l’ora più terribile,
ma tutto ci resta sconosciuto[1].

Propongo che questi fratelli e sorelle pieni di speranza vengano chiamati uomini epimeteici.

1. Le tre citazioni sono tratte dalla poesia «People» dal volume di Yevgeny Yevtushenko, *Selected Poems*, trad. e introd. di Robin Milner-Gulland e Peter Levi, S.J., E.P. Dutton & Co., New York 1962 [trad. it. Evgenij Evtušenko, «Uomini», in Id., *Poesie*, introd. di Bruno Carnevali, cura e trad. di Sandra Grotoff, Newton Compton, Roma 1972].

Descolarizzare, e poi?
(1971)

L’alternativa alla scolarizzazione
(1971)

Educazione ecologica? No, grazie
(1973)

«Autocritica»
(1974)

Imprigionati nell’aula globale
(1974-1976)

Descolarizzare, e poi?

Le scuole sono in crisi e sono in crisi coloro che le frequentano. La prima è una crisi all'interno di una istituzione politica; la seconda è una crisi di atteggiamenti politici. È possibile occuparsi di quest'ultima, che è crisi della crescita personale, solo se ci si rende conto che è cosa diversa dalla crisi della scuola, anche se a essa collegata.

Le scuole hanno perso il loro diritto indiscusso all'affidabilità in campo educativo. Quasi tutti quelli che le criticano si battono ancora per una riforma dolorosa e radicale, ma una minoranza in rapida crescita non si accontenterà di qualcosa di meno della messa al bando della frequenza obbligatoria e del declassamento dei titoli di studio. Il contrasto tra i fautori del rinnovamento e i partigiani della deistituzionalizzazione sta per giungere alla fase decisiva.

Ma concentrando l'attenzione sulla scuola si rischia di perdere di vista un problema molto più essenziale: come deve essere considerato l'apprendimento. Si continuerà a trattarlo come un bene di consumo, che potrebbe essere prodotto in modo più efficiente e consumato da un maggior numero di persone ove si creassero nuovi meccanismi istituzionali? O daremo vita soltanto a meccanismi che proteggano l'autonomia di chi apprende, la sua personale iniziativa nel decidere che cosa vuole imparare e il suo diritto inalienabile a studiare ciò che gli garba anziché ciò che è utile a qualcun altro? Dobbiamo scegliere tra un'istruzione più efficiente, destinata a persone da inserire in una società sempre più efficiente, e una società nuova nella quale l'istruzione cessi di essere il compito di una agenzia specializzata.

La scuola riproduce la società

In tutto il mondo le scuole sono imprese organizzate al fine di riprodurre l'ordine costituito, che lo si chiami rivoluzionario, conservatore o evolutivo. Ovunque il venir meno della credibilità pedagogica e la resistenza alle scuole impongono una scelta fondamentale: si dovrà affrontare questa crisi come un problema che può, e deve, essere risolto sostituendo alla scuola nuovi meccanismi e riaggiustando la struttura di potere esistente per adattarla a essi? Oppure questa crisi costringerà ad affrontare le contraddizioni strutturali insite nella politica e nell'economia di qualunque società che continui a riprodursi mediante il processo industriale[1]?

Negli Stati Uniti e nel Canada le somme enormi investite in scolarizzazione servono soltanto a rendere più evidenti le contraddizioni istituzionali. Gli esperti ci mettono in guardia: il rapporto di Charles Silberman alla commissione Carnegie, pubblicato col titolo *Crisis in the Classroom*, è diventato un best seller[2]. Ha interessato un vasto pubblico per la sua documentata denuncia del sistema, alla luce della quale i suoi tentativi di salvare la scuola rabberciandone le pecche più visibili appaiono insipidi al punto da perdere qualsiasi rilevanza. Nell'Ontario la commissione Wright ha dovuto riferire al governo, suo committente, che l'istruzione postsecondaria porta inevitabilmente e irrimediabilmente a tassare in maniera sproporzionata i poveri per un bene che verrà sempre goduto soprattutto dai ricchi[3]. L'esperienza conferma questi moniti: studenti e insegnanti lasciano; scuole alternative [*free schools*][4] nascono e muoiono in continuazione. Nei programmi dei candidati ai consigli scolastici, ai problemi di finanziamento è subentrato quello del controllo politico delle scuole e, com'è successo recentemente a Berkeley, vengono eletti i sostenitori del controllo dal basso.

L'8 marzo 1971, il presidente della Corte suprema degli Stati Uniti, Warren E. Burger, ha espresso l'opinione unanime della Corte sul caso Griggs *vs* Duke Power Co. Interpretando l'intenzione del legislatore nella sezione dedicata all'«uguaglianza delle opportunità» della legge del '64 sui diritti civili, la Corte presieduta da Burger ha sentenziato che qualunque titolo scolastico e qualunque prova attitudinale assegnata ai candidati a un impiego debbano «valutare l'uomo in funzione del posto» e non «l'uomo in astratto». L'onere di dimostrare che i titoli di studio sono un «ragionevole criterio di valutazione delle capacità lavorative» spetta al datore di lavoro.

Con questa decisione, la Corte si è pronunciata soltanto sull'uso di test o diplomi come strumenti di discriminazione razziale, ma la logica dell'argomentazione del suo presidente si applica a qualsiasi tentativo di considerare un dato iter scolastico quale requisito indispensabile per l'assunzione[5]. «La grande rapina dell'addestramento scolastico», smascherata con tanta efficacia da Ivar Berg[6], deve ora affrontare la contestazione di schiere di allievi, di imprenditori e di contribuenti.

Nei Paesi poveri la scuola razionalizza l'arretratezza economica. La maggioranza dei cittadini è esclusa dai pochi mezzi moderni di produzione e di consumo, ma aspira a entrare nella vita economica attraverso la porta della scuola. E l'istituzione in clima *liberal* della scolarizzazione obbligatoria permette ai più scolarizzati di imputare ai consumatori di conoscenza rimasti indietro la colpa di aver conseguito un titolo di studio inferiore, razionalizzando così attraverso un populismo retorico ciò che sta diventando sempre più difficile far quadrare con i fatti[7].

Dopo aver preso il potere, la giunta militare peruviana decise immediatamente di sospendere ulteriori finanziamenti alla scuola pubblica gratuita. Il ragionamento era che, poiché un terzo del bilancio dello Stato non era sufficiente a offrire a tutti un intero anno di scolarizzazione decente, sarebbe stato meglio investire gli introiti fiscali disponibili su un tipo di risorse educative che potessero essere rese più direttamente accessibili alla totalità dei cittadini. La commissione per la riforma della scuola, nominata dalla giunta, non poté attuare pienamente questa decisione per le pressioni degli insegnanti, dell'Alianza popular revolucionaria, dei comunisti e del cardinale arcivescovo di Lima. Così ci saranno due sistemi di scuola pubblica in concorrenza, in un Paese che non può permettersene neanche uno. Le contraddizioni che ne deriveranno confermeranno il parere originario della giunta.

Per dieci anni la Cuba di Castro ha dedicato molte energie al rapido sviluppo dell'istruzione popolare, valendosi del materiale umano di cui disponeva, senza il consueto rispetto per le credenziali professionali. All'inizio i successi spettacolari di questa campagna, specialmente nella diminuzione dell'analfabetismo, venivano citati come conferma della teoria secondo la quale il lento tasso di sviluppo di altri sistemi scolastici dell'America latina è dovuto alla corruzione, al militarismo e a un'economia capitalistica di mercato. Ma oggi, il curricolo occulto della scolarizzazione gerarchica sta prevalendo su Fidel e sul suo tentativo di

creare, attraverso la scuola, l'Uomo Nuovo. Anche se gli studenti trascorrono metà dell'anno scolastico nelle piantagioni di canna da zucchero e aderiscono pienamente al «fidelismo», la scuola prepara annualmente una nuova leva di consumatori di conoscenza pronti a passare a nuovi livelli di consumo. Inoltre, il dottor Castro ha ormai la prova che il sistema scolastico non sfornerà mai una quantità sufficiente di personale tecnico diplomato. Quei diplomati e quei laureati che vanno a coprire i nuovi posti distruggono, con il loro conservatorismo, i risultati ottenuti da quadri non diplomati che erano arrivati disordinatamente alle loro posizioni attraverso il lavoro effettivamente svolto. Non si può incolpare gli insegnanti dei fallimenti di un governo rivoluzionario che insiste sulla capitalizzazione istituzionale delle risorse umane attraverso un curricolo occulto sicuramente votato a produrre una borghesia universale.

È una crisi epocale. Stiamo assistendo alla fine dell'era della scolarizzazione. La scuola ha perso il potere – incontrastato nella prima metà di questo secolo – di rendere invisibile a chi la frequenta la divergenza tra il mito egualitario, al cui servizio si pone la sua retorica, e la giustificazione di fatto di una società stratificata prodotta dai suoi titoli di studio. La perdita di legittimità del processo scolastico come strumento per accertare competenze, come misura del valore sociale e come fattore d'eguaglianza minaccia tutti i sistemi politici che scelgono la scuola come mezzo per riprodursi.

La scuola è il rituale di iniziazione a una società orientata verso il consumo progressivo di servizi sempre meno tangibili e sempre più costosi, una società che si basa su standard mondiali, pianificazioni su larga scala e a lunga scadenza, obsolescenza permanente – complice l'etica incorporata del progredire all'infinito –: insomma sulla costante trasformazione di nuovi bisogni in domande specifiche volte al consumo di nuove soddisfazioni. Questa società sta dimostrando di non potersi reggere.

Soluzioni superficiali

Poiché la crisi interna della scolarizzazione è sintomo di una crisi più profonda della moderna società industriale, è importante che i critici evitino le soluzioni superficiali. Un'analisi inadeguata della natura della scolarizzazione non fa che rinviare il confronto con i problemi più profondi.

Ora, le critiche rivolte alle scuole sono in genere di tipo pedagogico, politico o tecnologico. La critica del pedagogista si appunta su ciò che viene insegnato e sulla maniera in cui lo si insegna. Si trova che i programmi sono sorpassati, ed ecco che ora abbiamo corsi sulla cultura africana, sull'imperialismo nordamericano, sul movimento di liberazione della donna, sul cibo e l'alimentazione. L'apprendimento passivo è antiquato, e così abbiamo aumentato la partecipazione studentesca sia nella gestione della classe sia nella programmazione del curricolo. Gli edifici scolastici sono squallidi, e la risposta è la creazione di nuovi ambienti di apprendimento. Ci si preoccupa dello sviluppo della sensibilità umana, e allora si portano in aula i metodi della terapia di gruppo.

Un altro importante settore di critici si occupa della politica dell'amministrazione scolastica urbana. Ritengono che i poveri potrebbero gestire le loro scuole meglio di una burocrazia centralizzata che ignora i problemi dei diseredati. Si arruolano genitori neri per sostituire insegnanti bianchi nel motivare i loro figli a trovar tempo e voglia di imparare.

Ci sono poi quelli che insistono sul fatto che la scuola non sa servirsi efficacemente della tecnologia moderna. Costoro vorrebbero elettrificare le classi o sostituire alle scuole centri di apprendimento computerizzati. Se sono seguaci di McLuhan, rimpiazzerebbero lavagne e libri di testo con degli happening multimediali; se di Skinner, farebbero concorrenza all'insegnante vecchia maniera vendendo economici pacchetti di modifiche comportamentali quantificabili a consigli scolastici preoccupati dei costi.

Credo che a tutti questi critici sfugga il punto più importante, perché non prestano attenzione a quelli che altrove ho chiamato gli aspetti rituali della scolarizzazione e che qui propongo di ribattezzare «curricolo occulto»: la struttura cioè che sottende quello che è stato definito l'«effetto certificazione». Altri hanno usato la stessa espressione riferendosi al curricolo ambientale, quello che si assimila per strada nel ghetto o nel campetto del suburbio, e che il curricolo dell'insegnante va a rafforzare o tenta invano di sostituire. Io invece parlo di «curricolo occulto» riferendomi alla struttura della scolarizzazione come fattore opposto a quanto accade nella scuola, al modo in cui i linguisti distinguono la struttura di una lingua dall'uso che ne fa colui che la parla.

Il vero curricolo occulto

Il tradizionale curricolo occulto della scuola richiede che persone di una determinata età si uniscano in gruppi di circa trenta soggetti sotto l'autorità di un insegnante di professione, per una quantità di ore che varia da cinquecento a mille in un anno. Non ha importanza che l'insegnante sia autoritario o meno, fintanto che quel che conta è l'autorità dell'insegnante; non ha importanza che tutti gli incontri avvengano o meno nello stesso luogo, fintanto che essi vengano intesi bene o male come frequenza alle lezioni. Il curricolo occulto della scuola esige – di diritto o di fatto – che un cittadino accumuli una quantità minima di anni di scuola perché gli siano riconosciuti i diritti civili.

Il curricolo occulto della scuola è stato imposto per legge in ciascuna delle Nazioni Unite, dall'Afghanistan allo Zambia. È comune agli Stati Uniti all'Unione Sovietica, ai Paesi ricchi e a quelli poveri, ai regimi elettorali e a quelli dittatoriali. Quali che siano le ideologie e le tecniche esplicitamente trasmesse nei rispettivi sistemi scolastici, tutte queste nazioni partono dal presupposto che lo sviluppo politico ed economico dipenda da investimenti sempre maggiori in scolarizzazione.

Il curricolo occulto insegna a tutti i bambini che la conoscenza provvista di un qualche valore economico è il risultato dell'insegnamento svolto da professionisti, e che il diritto a occupare certi posti nella società dipende dal livello raggiunto in un processo burocratico. Il curricolo occulto trasforma il curricolo esplicito in una merce e fa della sua acquisizione la forma di ricchezza più sicura. I certificati di conoscenza – a differenza dei diritti di proprietà, dei titoli azionari o delle eredità famigliari – sono immuni da contestazioni. Resistono a mutamenti improvvisi di sorte. Si trasformano in privilegi garantiti. Che una grande accumulazione di conoscenza debba convertirsi in un elevato livello di consumi personali può essere contestato nel Vietnam del Nord o a Cuba, ma la scuola è universalmente accettata come la via maestra verso maggiore potere, maggiore legittimazione come produttore e più facile accesso a ulteriori risorse di apprendimento.

Malgrado tutti i suoi difetti, la scuola non può essere abolita semplicemente e d'un solo colpo: nella situazione attuale svolge alcune funzioni negative importanti. Il curricolo occulto, accettato dall'educatore progressista inconsapevolmente, vanifica i suoi consapevoli obiettivi progressisti in quanto intrinsecamente incompatibile con essi. Ma d'altro

canto impedisce che l'istruzione finisca nelle mani dei tecnologi behavioristi e del loro addestramento programmato. Mentre fa dipendere il ruolo sociale dal processo di acquisizione di conoscenze, legittimando così la stratificazione sociale, il curricolo occulto vincola tuttavia il processo di apprendimento alla frequenza a tempo pieno, negando così legittimità alla «libera iniziativa» in campo educativo. Se la scuola continua a perdere la sua legittimità educativa e politica, mentre la conoscenza è ancora considerata una merce, dovremo far certamente i conti con l'emergere di un Grande Fratello terapeutico.

La traduzione del bisogno di apprendere in domanda di scolarizzazione e la conversione della qualità della crescita in una etichetta attestante il trattamento professionale ricevuto modificano il significato di «conoscenza» da termine che designa intimità, rapporto diretto ed esperienza di vita, a termine che designa prodotti confezionati professionalmente, crediti spendibili sul mercato e valori astratti. Le scuole hanno contribuito ad alimentare questo passaggio[8].

Ovviamente le scuole non sono l'unica istituzione che pretenda di tradurre la conoscenza, l'intelligenza e la saggezza in tratti comportamentali la cui misurazione è la chiave del prestigio e del potere. E non sono le scuole la prima istituzione avvezza a convertire in potere la conoscenza. Ma è soprattutto la scuola pubblica che ha trasformato il consumo di conoscenza in esercizio del privilegio e del potere all'interno di una società in cui questa sua funzione coincideva con le legittime aspirazioni di quei membri della piccola borghesia a cui le scuole offrivano accesso alle libere professioni[9].

Ampliare il concetto di alienazione

A partire dall'Ottocento ci siamo abituati alla tesi che nell'economia capitalistica l'uomo è alienato dal proprio lavoro, che non può goderne perché è spogliato dei suoi frutti da coloro che possiedono i mezzi di produzione. La maggior parte dei Paesi che aderiscono ufficialmente all'ideologia marxista è riuscita soltanto in parte a modificare questo sfruttamento, di solito trasferendone i benefici dai proprietari privati alla Nuova Classe e dalla generazione presente ai membri del futuro Stato nazionale[10].

Il concetto di alienazione non ci aiuta a capire la crisi attuale se ci si limita ad applicarlo all'impiego intenzionale e produttivo dello sforzo umano, senza estenderlo all'uso che degli uomini si fa in quanto destinatari di trattamenti professionali. Una visione più ampia del concetto di alienazione ci permetterebbe di capire che in un'economia centrata sui servizi l'uomo è estraniato da ciò che può «fare» non meno che da ciò che può «produrre», e che egli ha abbandonato cuore e cervello al trattamento terapeutico più ancora di quanto abbia venduto i frutti del proprio lavoro.

Le scuole hanno alienato l'uomo dal suo apprendere. Egli non trae godimento dal frequentare la scuola. Se è povero, non ne ricava i supposti vantaggi; se fa tutto quello che gli chiedono, vede la sua sicurezza continuamente minacciata dalle nuove leve di diplomati; se è sensibile, vive i profondi conflitti tra ciò che è e ciò che è supposto essere. Non si fida del proprio giudizio, e anche se quello del suo insegnante lo irrita, è condannato ad accettarlo e a credere di non poter modificare la realtà[11]. La crisi convergente della scolarizzazione rituale e della conoscenza acquisitiva solleva il problema più profondo della tollerabilità della vita in una società alienata. Se formuliamo dei principi per un'organizzazione alternativa delle istituzioni e per priorità alternative nella nostra idea di apprendimento, staremo con ciò proponendo anche principi per un assetto politico ed economico radicalmente alternativo.

Come la struttura della propria lingua madre può essere capita solo quando si incomincia ad avere familiarità con un'altra lingua, così il fatto che il curricolo occulto della scolarizzazione sia uscito dall'angolo cieco dell'analisi sociale indica che incominciano a emergere forme alternative di iniziazione sociale, e che esse permettono ad alcuni di noi di vedere le cose in una prospettiva nuova. Oggi è relativamente facile ottenere ampi consensi sul fatto che la scolarizzazione gratuita e obbligatoria sia contraria agli interessi politici propri di una maggioranza illuminata. La scuola come strumento di istruzione universale è diventata pedagogicamente indifendibile. Non corrisponde più neanche alle necessità del suadente venditore di apprendimento programmato. Coloro che proponevano materiale didattico registrato, filmato o computerizzato corteggiavano una volta gli uomini di scuola come clienti potenziali; adesso sono invece impazienti di esercitare quel lavoro da sé.

Quanto più aumentano i settori della società insoddisfatti della scuola e consci del suo curricolo occulto, tanto più ampie sono le concessioni fatte

per tradurre le loro richieste in bisogni che il sistema possa soddisfare, svuotando così il loro dissenso. Man mano che il curricolo occulto esce dall'oscurità per entrare nella penombra della nostra consapevolezza, espressioni come «descolarizzare la società» e «deistituzionalizzare le scuole» diventano immediatamente degli slogan. Non credo che queste espressioni siano mai state usate prima dello scorso anno. Ma quest'anno sono diventate, in certi ambienti, il lasciapassare e il parametro della nuova ortodossia. Ho parlato di recente, via telefono amplificato, a studenti che partecipavano a un seminario sulla descolarizzazione al College of Education della Ohio State University. Il libro di Everett Reimer sulla descolarizzazione è diventato un diffuso testo universitario prima ancora di essere pubblicato in edizione commerciale. Ma c'è una cosa che è importante e va affrontata con urgenza: se i critici radicali della scuola non sono solo pronti a far proprio lo slogan della descolarizzazione, ma anche a rifiutare l'opinione corrente secondo cui l'apprendimento e la crescita si possono adeguatamente descrivere con un processo di programmazione, nonché, su questa base, l'idea corrente di giustizia sociale – sempre più consumi obbligatori per tutti –, potremo essere un giorno accusati di aver provocato l'ultima delle rivoluzioni mancate.

Le scuole sono bersagli troppo facili

La crisi attuale ha reso facile attaccare le scuole. Esse sono, in fondo, rigide e autoritarie; producono di fatto conformismo e insieme conflitto; di fatto discriminano a scapito dei poveri e danno via libera ai privilegiati. Queste non sono novità, ma denunciarle significava un tempo dar prova di una certa audacia. Ora ci vuole molto coraggio per difendere le scuole. È ormai di moda deridere l'Alma Mater, sparare a zero sulla vacca sacra di un tempo.

Una volta messa a nudo la vulnerabilità delle scuole, diventa facile proporre rimedi per gli abusi più insopportabili. Il modo autoritario di governare la classe non è intrinseco al concetto di un prolungato confinamento dei bambini nelle scuole. Le scuole alternative sono una possibilità concreta e la loro gestione è spesso meno costosa di quella delle scuole ordinarie. Poiché il concetto di responsabilità è già parte integrante della retorica didattica, il controllo da parte della comunità e la

contrattazione delle prestazioni sono diventati obiettivi politici allettanti e rispettabili. Tutti vogliono che l'istruzione sia collegata alla vita reale e di conseguenza i critici parlano disinvoltamente di estendere i confini dell'aula fino a quelli stessi della nostra società. Non c'è solo una sempre maggiore richiesta di soluzioni alternative, ma queste spesso vengono anche almeno parzialmente attuate: i consigli scolastici finanziano scuole sperimentali; l'assunzione degli insegnanti diplomati viene decentralizzata; le scuole superiori considerano come credito scolastico il tirocinio professionale e così fanno i college con i viaggi; coi giochi al computer si fa fare almeno un giro di prova.

La maggior parte di questi cambiamenti produce alcuni effetti validi: le scuole sperimentali hanno meno assenti ingiustificati; i genitori trovano nei distretti decentrati un maggior senso di partecipazione; i ragazzi inseriti in contesti lavorativi reali risultano in effetti più preparati. Ma tutte queste alternative operano entro limiti prevedibili, in quanto lasciano intatta la struttura occulta della scuola. Le *free schools* che portano alla creazione di altre *free schools*, in una catena ininterrotta di frequenze, producono il miraggio della libertà. Una frequenza ottenuta con la seduzione inculca il bisogno di trattamento specialistico in maniera più pervasiva che non la riluttante frequenza indotta dai funzionari che vigilano sugli evasori dell'obbligo scolastico. È facile che i diplomati delle *free schools* risultino inadatti a vivere in una società che assomiglia ben poco ai giardini ben protetti nei quali sono stati coltivati. Il controllo da parte della comunità dei livelli inferiori del sistema fa dei membri dei consigli scolastici locali i ruffiani delle prostitute professionali che controllano i livelli superiori. L'apprendimento mediante il fare non vale un granché se il fare deve essere definito, da pedagogisti professionali o dalla legge, come apprendimento socialmente rilevante. Se saranno gli insegnanti a tirare le fila, il «villaggio globale» sarà un globale edificio scolastico. Soltanto per il nome si potrebbe distinguerlo da un manicomio globale gestito da terapeuti sociali o da una prigione globale in mano ai guardiani delle grandi imprese.

Ho così accennato in termini generali ai rischi di una deistituzionalizzazione avventata e acritica della scuola. Più concretamente questi pericoli sono esemplificati dai diversi tipi di cooptazione che modificano il curricolo occulto senza cambiare i concetti fondamentali dell'apprendimento e della conoscenza, e il loro rapporto con la libertà dell'individuo nella società.

Ineguaglianza benigna

Una deistituzionalizzazione avventata e acritica della scuola potrebbe portare a una corsa indiscriminata alla produzione e al consumo di un apprendimento più volgare, acquisito per l'utilità immediata o per il futuro prestigio. Il discredito per i complessi pacchetti curricolari prodotti dalla scuola sarebbe una vana vittoria se non fosse accompagnato dalla simultanea sconfessione dell'idea stessa che la conoscenza sia più preziosa se arriva in confezioni garantite ed è attinta a qualche mitico deposito di sapere controllato da guardiani professionali. Io sono convinto che solo la partecipazione effettiva costituisca un apprendimento socialmente rilevante: una partecipazione di colui che impara a ogni fase del processo di apprendimento, inclusa non soltanto la libera scelta di ciò che si vuole imparare e di come impararlo, ma anche la libera determinazione, da parte di chi apprende, delle ragioni che lo spingono a vivere e a imparare, cioè del ruolo che le sue conoscenze avranno nella sua vita.

In una società solo apparentemente descolarizzata il controllo sociale potrebbe essere più sottile e più paralizzante che nella società attuale, dove se non altro molte persone provano un senso di liberazione l'ultimo giorno di scuola. Già si diffondono forme profonde di manipolazione, man mano che la quantità di cose apprese attraverso i media eccede quella che si impara attraverso i contatti personali dentro e fuori la scuola. Ciò che si apprende da una informazione programmata nasconde sempre la realtà dietro a uno schermo.

Mi si permetta di illustrare gli effetti paralizzanti dell'informazione programmata con un esempio forse scioccante. La tolleranza del popolo americano per le atrocità commesse dagli Stati Uniti in Vietnam supera di molto quella dei tedeschi per le atrocità commesse dalla Germania durante la Seconda guerra mondiale, al fronte, nei territori occupati e nei campi di sterminio. Per i tedeschi era un delitto politico discutere delle atrocità compiute dai loro connazionali. La presentazione delle atrocità americane da parte delle reti televisive è invece considerata un servizio educativo. Sicuramente la popolazione degli Stati Uniti è molto meglio informata dei delitti commessi dalle sue truppe in una guerra coloniale di quanto non fossero i tedeschi sui delitti commessi dalle loro SS nel territorio del Reich. Cercare di informarsi sulle atrocità significava in Germania correre un grosso rischio, mentre negli Stati Uniti le stesse informazioni vengono

trasmesse alle abitazioni di tutti i cittadini. Ma questo non significa tuttavia che i tedeschi fossero meno consapevoli degli americani di oggi del fatto che il loro governo era impegnato in una massiccia e crudele attività criminale. Si può anzi sostenere che fossero *più* consapevoli, proprio perché non erano psichicamente sommersi da informazioni preconfezionate sugli assassinii e sulle torture, perché non erano stati narcotizzati al punto da accettare che tutto è possibile, perché non erano stati vaccinati contro la realtà vedendosela somministrata a piccole dosi su uno schermo.

Il consumatore di conoscenze precotte impara a reagire più alle conoscenze che ha acquisito che non alla realtà dalla quale una squadra di esperti le ha astratte. Se l'accesso alla realtà è sempre controllato da un terapeuta e se il paziente accetta questo controllo come un fatto naturale, tutta la sua visione del mondo diventa asettica e neutra; egli diventa politicamente impotente. Impotente a conoscere nel senso della parola ebraica *ydh*, che significa penetrare nella nudità dell'essere e della realtà – perché la realtà della quale può assumersi la responsabilità sta nascosta per lui sotto il velame delle varie informazioni che ha accumulato.

Una deistituzionalizzazione acritica della scuola potrebbe anche portare a nuovi criteri di prestazione per la selezione di nuovi assunti e per le promozioni, nonché, cosa ancor più importante, per l'accesso privilegiato a determinati strumenti. La maniera in cui oggi misuriamo le capacità «generali», la competenza e la fidatezza in vista dell'assegnazione dei ruoli, è calibrata sulla tolleranza a dosi massicce di scolarizzazione. Sono gli insegnanti che la determinano e molti l'accettano come razionale e benefica. Ma si potrebbero escogitare nuovi congegni e trovare loro nuovi fondamenti logici, più insidiosi entrambi della selezione scolastica e altrettanto efficaci nel giustificare la stratificazione sociale e l'accumulazione di privilegi e poteri.

La partecipazione ad attività militari, burocratiche o politiche, o anche la posizione assunta all'interno di un partito potrebbero costituire un pedigree altrettanto confacente ad altre istituzioni, quanto il lignaggio in una società aristocratica, l'appartenenza alla Chiesa nella società medievale o l'età al momento del diploma in una società scolarizzata. I test generalmente usati per determinare le attitudini, l'intelligenza o l'abilità meccanica potrebbero essere standardizzati secondo criteri differenti da quelli del maestro di scuola. Potrebbero riflettere i livelli ideali di trattamento professionale stabiliti dallo psichiatra, dall'ideologo e dal burocrate. Già sono sospetti i

criteri scolastici. Il Center for Urban Studies della Columbia University ha dimostrato che c'è meno correlazione tra istruzione specializzata e prestazioni lavorative nei settori corrispondenti, di quanta ce ne sia tra istruzione specializzata e reddito, prestigio e potere amministrativo che ne derivano. E già si propongono criteri non accademici. Dai ghetti urbani degli Stati Uniti ai villaggi della Cina, gruppi rivoluzionari cercano ovunque di dimostrare che ideologia e militanza sono tipi di «apprendimento» più adatti dei programmi scolastici a essere convertiti in potere politico ed economico. Se non sapremo garantire che l'idoneità a un dato lavoro costituisca l'unico criterio accettabile per le assunzioni, le promozioni e l'accesso agli strumenti, escludendo così non soltanto le scuole ma tutti gli altri filtri rituali, la descolarizzazione significherà di fatto cacciar via il diavolo con Belzebù.

La necessità di obiettivi politici[12]

La ricerca di un'alternativa radicale al sistema scolastico servirà a poco se non troverà espressione in precise richieste politiche: la richiesta di deistituzionalizzare la scuola nel senso più ampio del termine e quella, a essa collegata, di garantire la libertà di istruzione. Ciò comporta protezioni legali, un programma politico e dei principi che orientino la creazione di dispositivi istituzionali che siano l'opposto della scuola. Non è possibile deistituzionalizzare le scuole senza abolire completamente la frequenza stabilita per legge, senza mettere al bando qualsiasi discriminazione basata sulla frequenza pregressa e senza trasferire il controllo dei fondi fiscali da istituzioni benefiche alla persona singola. Ma neanche questo è sufficiente a garantire la libertà di istruzione, se non è accompagnato dal sicuro riconoscimento dell'indipendenza di ogni persona di fronte alla scuola e a qualsiasi altro sistema inteso a imporre specifiche modifiche di comportamento, oppure a valutare l'uomo in astratto anziché per una concreta attività lavorativa.

La descolarizzazione crea strani compagni di strada. L'ambiguità intrinseca all'abbattimento del sistema scolastico è resa evidente dall'alleanza scellerata tra gruppi che possono identificare i propri interessi acquisiti con la deistituzionalizzazione della scuola: studenti, insegnanti, imprenditori, politici opportunisti, contribuenti, giudici della Corte

suprema. Ma questa alleanza diventa immorale e questa consorteria peggio che sospetta, se si basano soltanto sul riconoscimento che le scuole sono strumenti inefficienti per la produzione e il consumo di istruzione, e che sarebbe più soddisfacente qualche altra forma di sfruttamento reciproco.

Noi possiamo deistituzionalizzare la scuola o possiamo descolarizzare la nostra cultura. Possiamo dare una soluzione provvisoria ad alcuni problemi amministrativi dell'industria della conoscenza o possiamo specificare gli obiettivi della rivoluzione politica in termini di postulati educativi. La cartina di tornasole della nostra risposta alla crisi attuale sarà la nostra capacità di definire con esattezza la responsabilità di insegnare e di apprendere.

Le scuole hanno trasformato gli insegnanti in amministratori di programmi per la capitalizzazione delle risorse umane attraverso modifiche comportamentali pianificate ed eterodirette. In una società scolarizzata gli interventi degli insegnanti professionali diventano una necessità primaria per adescare gli allievi a un consumo e una dipendenza senza fine. La scuola ha fatto dell'«apprendere» un'attività specializzata. La descolarizzazione sarà un mero trasferimento di responsabilità ad altri tipi di amministrazione fin quando insegnamento e apprendimento rimarranno attività sacre, separate, estraniate dalla pienezza del vivere. Se le scuole venissero deistituzionalizzate al fine di una più efficiente trasmissione della «conoscenza» a un maggior numero di persone, l'alienazione degli uomini come clienti della nuova industria della conoscenza diverrebbe realmente globale.

La descolarizzazione deve essere la secolarizzazione dell'insegnamento e dell'apprendimento. Deve comportare la restituzione del controllo a un diverso e più amorfo insieme di istituzioni e ai suoi, forse meno evidenti, rappresentanti[13]. Bisogna garantire al discente la sua libertà senza garantire alla società quale tipo di apprendimento egli acquisirà e farà proprio. Bisogna assicurare a ogni uomo la personale indipendenza [*privacy*] nell'apprendere, con la speranza che egli si assumerà l'obbligo di aiutare altri nel compito di crescere alla propria unicità. Chiunque voglia correre il rischio di insegnare deve assumersi la responsabilità dei risultati, come deve assumersela lo studente che si espone all'influenza di un insegnante: nessuno dei due dovrebbe dare la colpa a leggi o istituzioni protettive. Una società descolarizzata[14] deve riaffermare la gioia del vivere in consapevolezza, al di sopra di ogni capitalizzazione delle risorse umane.

Tre richieste radicali

Qualsiasi dialogo sulla conoscenza è di fatto un dialogo sull'individuo nella società. Un'analisi dell'attuale crisi della scuola porta quindi a parlare della struttura sociale necessaria per facilitare l'apprendimento, incoraggiare l'indipendenza e le interrelazioni, e superare l'alienazione. Questo tipo di discorso esula dall'ambito consueto del dibattito sull'istruzione. Porta in effetti a enunciare specifici obiettivi politici. Questi obiettivi possono essere definiti con maggior precisione distinguendo tre tipi generali di «relazioni» in cui una persona deve impegnarsi se vuole crescere.

Attingere i fatti, avere accesso agli strumenti, assumersi la responsabilità dei limiti entro i quali gli uni e gli altri possono essere utilizzati. Per crescere una persona ha bisogno, anzitutto, di poter accedere a cose, luoghi, processi, eventi e documenti. Per garantire questo accesso bisogna per prima cosa spalancare le porte dei depositi privilegiati dove tutte queste cose sono attualmente rinchiuse.

Il bambino povero e il bambino ricco sono diversi in parte perché ciò che per il primo è un segreto è evidente per l'altro. Trasformando la conoscenza in merce, abbiamo imparato a trattarla come trattiamo la proprietà privata. E il principio della proprietà privata viene ora usato come giustificazione massima per escludere da certi fatti le persone sprovviste di adeguato pedigree. Obiettivo primo di un programma politico che voglia rendere «educante» il mondo è l'abolizione del diritto di limitare l'accesso all'insegnamento o all'apprendimento. Il principio della riserva privata è oggi rivendicato soprattutto dagli individui, ma a esercitarlo nel modo più efficace sono le grandi imprese, le burocrazie e gli Stati nazionali. In effetti l'abolizione di questo diritto non permetterebbe la sopravvivenza delle strutture sia politiche che professionali di una qualsiasi nazione moderna. Essa significherebbe qualcosa di più di un mero miglioramento nella distribuzione di materiali didattici o di sovvenzioni per il loro acquisto. L'abolizione dei segreti va evidentemente oltre le abituali proposte di riforma educativa, ma è proprio da un punto di vista educativo che appare più evidente la necessità di affermare questo ampio – e forse irraggiungibile – obiettivo politico.

Chi intende imparare ha anche bisogno di potersi mettere in contatto con persone in grado di insegnargli i trucchi del proprio mestiere o i rudimenti

delle proprie abilità. A chi sia interessato, non occorre molto tempo per imparare ad applicare la maggior parte delle abilità e a coprire la maggior parte dei ruoli. Chi meglio può insegnare un'abilità è di solito una persona impegnata nel suo esercizio pratico. Sono cose che rischiamo di dimenticare in una società dove gli insegnanti professionali monopolizzano l'iniziazione in tutti i campi e squalificano l'insegnamento non autorizzato all'interno della comunità. Un obiettivo politico importante è dunque quello di fornire incentivi per la condivisione delle abilità acquisite.

Questa richiesta comporta ovviamente una visione assai più radicale di un futuro desiderabile. L'accesso alle abilità non è limitato soltanto dal monopolio delle scuole e dei sindacati nel concedere le necessarie autorizzazioni; conta anche il fatto che il loro esercizio è legato all'uso di strumenti non facilmente disponibili. La conoscenza scientifica è incorporata prevalentemente in strumenti estremamente specializzati che devono essere adoperati all'interno di strutture complesse, create per una «efficiente» produzione di beni e di servizi che diventano oggetto di richieste generali mentre l'offerta rimane scarsa. Solo pochi privilegiati accedono ai risultati più avanzati della ricerca medica, e solo pochi privilegiati diventano medici. È relativamente piccola la minoranza di coloro che viaggiano sugli aerei supersonici e sono pochi i piloti capaci di farli volare.

Il modo più semplice per affermare le alternative a questa tendenza alla specializzazione dei bisogni e della loro soddisfazione è in termini educativi. Si tratta di quale sia l'uso desiderabile della conoscenza scientifica. Per facilitare un più equo accesso ai vantaggi della scienza e per diminuire alienazione e disoccupazione, dobbiamo batterci perché essa venga incorporata in strumenti, o componenti di strumenti, alla portata della grande maggioranza della gente.

Individuare le condizioni necessarie per un'acquisizione e applicazione più ampie delle abilità ci permette di definire una caratteristica fondamentale del socialismo postindustriale. È inutile – anzi è fraudolento – battersi per la proprietà pubblica dei mezzi di produzione in una società industriale e burocratica. Le fabbriche, le autostrade e i camion pesanti possono essere simbolicamente «proprietà» di tutti, come è a nome di tutti che si persegue il Prodotto interno lordo o l'Istruzione interna lorda. Ma i mezzi specializzati per produrre beni e servizi scarsi non possono essere *adoperati* dalla maggioranza delle persone. Solo strumenti sufficientemente

semplici e a buon mercato da poter essere accessibili a tutti e da tutti utilizzabili, strumenti che permettano una temporanea associazione tra coloro che vogliono adoperarli per un'occasione specifica, strumenti che favoriscano l'emergere di obiettivi specifici durante il loro impiego – solo strumenti di questo tipo promuovono la rigenerazione del lavoro e del tempo libero ora alienati dal modo industriale di produzione[15].

Riconoscere, da un punto di vista educativo, la priorità del garantire l'accesso a strumenti e componenti che, per la loro semplicità e durevolezza, possano essere usati in una vasta gamma di iniziative creative significa contemporaneamente indicare la strada per risolvere il problema della disoccupazione. In una società industriale la disoccupazione è vissuta come la penosa inattività di un uomo per il quale non c'è niente da produrre e che ha «disimparato» a fare. E poiché i lavori veramente utili sono pochi, si «risolve» di solito il problema creando un maggior numero di posti di lavoro nelle attività terziarie, come l'apparato militare, l'amministrazione pubblica, l'istruzione o l'assistenza sociale. Considerazioni di carattere educativo mi costringono a proporre che l'attuale modo industriale di produzione, basato su un mercato sempre più vasto per prodotti sempre più complessi e sempre più presto obsolescenti, venga sostituito da un modo postindustriale di produzione, basato sulla domanda di strumenti o componenti ad alta intensità di lavoro e possibilità di riparazione, nonché di una complessità rigorosamente limitata.

La scienza rimarrà sempre artificiosamente arcana sin quando i suoi risultati continueranno a essere incorporati in una tecnologia al servizio dei professionisti. Se invece la si utilizzasse per rendere possibile uno stile di vita nel quale ciascuno potesse avere la soddisfazione di provvedere direttamente alla sua casa, salute, istruzione, spostamento e divertimento, allora gli scienziati farebbero molti più sforzi per ritradurre le loro scoperte, codificate in un linguaggio segreto, nel linguaggio abituale della vita quotidiana.

Libertà educative autoevidenti

Il livello dell'istruzione in ogni società può essere misurato dal grado di accesso effettivo di ciascuno dei suoi membri ai fatti e agli strumenti che – dall'interno di quella società – influiscono sulla sua vita. Abbiamo visto che

questo accesso richiede un rifiuto radicale del diritto alla segretezza dei fatti e alla complessità degli strumenti sui quali si fonda il privilegio delle tecnocrazie contemporanee, privilegio che esse hanno reso inattaccabile facendo credere di usarlo in servizio della maggioranza. Un livello soddisfacente d'istruzione in una società tecnologica comporta limitazioni importanti circa l'uso in vista del quale la conoscenza scientifica viene applicata. In effetti una società tecnologica che offra agli uomini le condizioni per recuperare personalmente (non istituzionalmente) il senso della capacità di imparare e di produrre – che è ciò che dà significato alla vita – trova il proprio fondamento nelle restrizioni che si devono imporre al tecnocrate che controlla attualmente sia i servizi sia le manifatture. Soltanto una maggioranza istruita e potente può imporre queste limitazioni.

Se l'accesso ai fatti e l'uso degli strumenti costituiscono le due più evidenti libertà, necessarie perché ci sia offerta di opportunità formative, la facoltà di convocare dei propri pari a un incontro costituisce quella libertà grazie a cui l'apprendimento di un individuo si traduce in processo politico – e il processo politico diventa, a sua volta, consapevole crescita personale. I dati e le abilità che un individuo può aver acquisito rivestono un significato dinamico, creativo, aperto e personale solo quando vengono utilizzate in uno scambio dialettico. E questo richiede che si garantisca a ogni individuo la libertà di stabilire, ogni giorno, di quale tipo di problema voglia discutere, per quale tipo di applicazione creativa di una certa abilità cerchi un incontro – con cui far conoscere la sua proposta – e, entro limiti ragionevoli, la libertà di trovare il modo di incontrarsi con dei suoi pari che condividano i suoi interessi. Il diritto alla libertà di parola, di stampa, di riunione significava tradizionalmente questa libertà. L'elettronica moderna, la stampa in offset e le tecniche informatiche hanno fornito l'armamentario capace di rendere possibile questa libertà a un livello inimmaginabile nel secolo dei lumi. Purtroppo il know-how scientifico è stato usato soprattutto per aumentare il potere e per diminuire il numero degli imbuti attraverso i quali i burocrati dell'istruzione, della politica e dell'informazione convogliano i loro pasti pronti surgelati surgelati. Ma la stessa tecnologia potrebbe servire a rendere gli incontri fra eguali, le riunioni e la stampa facilmente accessibili quanto le odierne conversazioni telefoniche private.

Per altro verso, coloro che si sono spogliati e disingannati del miraggio di una gioia procurata dal costante aumento dei livelli di consumo devono precisare in che cosa consista una società desiderabile. Soltanto allora potrà

essere tradotto in pratica quell'inversione del meccanismo istituzionale che si è qui prospettato, e con esso una società tecnologica che valuti l'essere attivi, il lavorare intensamente e il godersi il tempo libero più dell'alienazione in beni e servizi.

L’alternativa alla scolarizzazione

Per generazioni abbiamo cercato di migliorare il mondo fornendo una quantità sempre maggiore di scolarizzazione, ma sinora lo sforzo non è andato a buon fine. Abbiamo invece scoperto che obbligare tutti i bambini ad arrampicarsi per una scala scolastica senza fine non serve a promuovere l’uguaglianza ma favorisce fatalmente colui che parte prima, più sano, meglio preparato; che l’istruzione forzosa spegne nella maggioranza delle persone la voglia di imparare in proprio; e che il sapere trattato come merce, distribuito in pacchetti e considerato come proprietà privata una volta acquisito, non può che essere sempre scarso.

Ci si è improvvisamente resi conto che l’istruzione pubblica attuata mediante la scolarizzazione obbligatoria ha perso ogni legittimità sociale, pedagogica ed economica. Per tutta risposta, i critici del sistema scolastico propongono ora rimedi energici ed eterodossi, dal progetto dei «buoni studio», che permetterebbe a ognuno di procurarsi l’istruzione che preferisce sul libero mercato, al trasferimento della responsabilità per l’istruzione dalla scuola ai mezzi di comunicazione e alla formazione sul lavoro. Alcuni sostengono che la scuola dovrà perdere il suo carattere di istituzione ufficiale dello Stato come l’ha perso la Chiesa nel corso degli ultimi due secoli; altri riformatori propongono di sostituire la scuola universale con vari altri sistemi che, a loro parere, assicurerebbero a tutti una migliore preparazione alla vita in una società moderna. Queste proposte di nuove istituzioni educative rientrano in tre grandi categorie: la riforma dell’aula all’interno del sistema scolastico; la disseminazione di libere aule in tutta la società; la trasformazione di tutta la società in un’unica immensa aula scolastica. Ma queste tre prospettive – l’aula riformata, l’aula libera e l’aula universale – rappresentano in realtà tre momenti di una implicita escalation educativa, ogni fase della quale minaccia un controllo sociale più sottile e pervasivo di quello che va a sostituire.

Io credo che la deistituzionalizzazione della scuola sia divenuta inevitabile e che tale fine di un'illusione dovrebbe colmarci di speranza. Ma credo anche che alla fine dell'«era della scolarizzazione» potrebbe seguire l'era di una scuola globale che solo per il nome si differenzierebbe da un manicomio globale o da un carcere globale, dove istruzione, correzione e normalizzazione diverrebbero sinonimi. Credo quindi che lo sfacelo delle scuole ci debba far guardare al di là della loro fine imminente per valutare quelle che sono le alternative fondamentali in questo campo. Esistono due possibilità: si possono realizzare nuovi e tremendi congegni educativi volti a inculcare l'accettazione di un mondo che per l'uomo si viene facendo sempre più opaco e inibente, oppure si possono porre le condizioni per un'era nella quale la tecnologia venga usata per rendere la società più semplice e trasparente, sì che gli uomini possano tornare a conoscere i fatti e adoperare gli strumenti che plasmano la loro vita. Possiamo, in altri termini, deistituzionalizzare le scuole oppure descolarizzare la nostra cultura.

Il curricolo occulto delle scuole

Per vedere con chiarezza le alternative che abbiamo di fronte, dobbiamo anzitutto distinguere tra l'apprendimento e la scolarizzazione, ossia discernere quello che è il fine umanistico dell'insegnante dall'effetto che esercita l'immodificabile struttura della scuola. Tale struttura invisibile consiste in un condizionamento progressivo e sistematico che sfugge a qualunque controllo del docente come dell'autorità scolastica. Trasmette ineluttabilmente un messaggio: che solo grazie alla scolarizzazione un individuo può prepararsi a vivere da adulto nella società, che ciò che non si insegna a scuola vale poco e che ciò che si apprende fuori della scuola non merita d'essere conosciuto. Io lo chiamo curricolo occulto perché, nel sistema della scolarizzazione, esso costituisce la cornice immutabile entro cui scorrono tutti i mutamenti dei curricoli espliciti.

Il curricolo occulto è sempre il medesimo in qualunque scuola e luogo. Esige che tutti i bambini di una certa età si riuniscano in gruppi di una trentina, sottoposti all'autorità di un insegnante ufficialmente abilitato, per cinquecento o mille e più ore l'anno. Che il curricolo esplicito sia rivolto a inculcare i principi del fascismo, del liberalismo, del cattolicesimo, del

socialismo o della liberazione non ha importanza, purché all'istituzione sia riconosciuto il potere di stabilire quali attività siano legittimamente da considerare «istruzione». Non importa che scopo della scuola sia quello di produrre dei cittadini sovietici oppure statunitensi, dei meccanici oppure dei medici, purché non si possa essere a pieno titolo cittadino o medico senza aver preso un diploma. Non fa differenza dove avvengano le riunioni[1] purché esse siano intese come frequenza alle lezioni. Tagliare canne da zucchero è affare dei tagliatori, correggersi, dei detenuti; assistere alla spiegazione di una parte del programma è il mestiere degli studenti.

La cosa che conta, nel curricolo occulto, è che gli studenti imparino che l'istruzione ha valore se acquisita a scuola attraverso un processo di consumo progressivo; che la misura del successo che l'individuo avrà nel mondo dipende dalla quantità di sapere che avrà consumato; e che imparare cose *sul* mondo è più importante che impararle *dal* mondo. L'imposizione di *questo* curricolo occulto all'interno di un percorso formativo distingue la scolarizzazione da altre forme di istruzione pianificata. Tutti i sistemi scolastici del mondo hanno caratteristiche comuni rispetto a quelli che sono i loro diversi prodotti istituzionali, e tali caratteristiche sono frutto del loro comune curricolo occulto.

Bisogna rendersi conto chiaramente che il curricolo occulto trasforma l'apprendimento da attività in merce, il cui mercato è monopolizzato dalla scuola. Il nome che noi diamo a questa merce è «istruzione», un prodotto quantificabile e cumulabile di una istituzione progettata da professionisti e chiamata scuola, e il cui valore può essere misurato in base alla durata e al costo di applicazione di un certo trattamento (il curricolo occulto) a uno studente. Il laureato del college di zona e quello dell'Ivy League hanno acquisito entrambi 135 crediti in quattro anni, ma sono perfettamente consapevoli del diverso valore dei loro titoli alla Borsa valori educativa[2].

In tutti i Paesi «scolarizzati» il sapere è considerato la dote più necessaria per sopravvivere, ma anche una forma di valuta più liquida del rublo o del dollaro. Gli scritti di Karl Marx ci hanno reso familiare l'alienazione dell'operaio dal proprio lavoro nella società divisa in classi; è ormai tempo di riconoscere quella che è l'estraneazione dell'uomo dal proprio apprendere, quando questo sia il prodotto di un servizio professionale e lui il suo consumatore.

Quanta più istruzione un individuo consuma, tanto maggiore è lo «stock di conoscenza» che acquisisce e tanto più in alto egli sale nella gerarchia

dei capitalisti della conoscenza. L'istruzione determina così una nuova struttura di classe in una società dove i grossi consumatori di sapere – cioè quelli che hanno acquisito più grossi stock di conoscenza – possono rivendicare un più alto valore per la società stessa. Nel portfolio di capitale umano di una società essi rappresentano titoli della massima sicurezza, ed è a loro che si riserva l'accesso agli strumenti di produzione più potenti o più rari.

Il curricolo occulto, dunque, sia definisce sia misura ciò che è istruzione, e a quale livello di produttività il suo consumatore abbia diritto. Serve da giustificazione per la crescente correlazione tra posti di lavoro e privilegi connessi, che presso certe società si traducono in reddito personale e presso altre in diritto a servizi che fanno risparmiare tempo, a istruzione ulteriore o a prestigio. (Un aspetto, questo, di particolare importanza ove si consideri che non esiste alcuna corrispondenza tra scolarizzazione e competenza professionale, come hanno dimostrato studi quali *Education and the Jobs. The Great Training Robbery* di Ivar Berg, New York 1970.)

L'idea di far passare ogni individuo per una serie di fasi di «illuminazione» affonda le sue radici nell'alchimia, la Grande Arte del tardo Medioevo. Jan Amos Comenio (1592-1670), il vescovo moravo pedagogista e «pansofista» autoproclamato, è a ragione considerato uno dei padri della scuola moderna. Fu tra i primi a proporre da sette a dodici classi di istruzione obbligatoria. Nella sua *Didactica magna* parlava delle scuole come dispositivi «per insegnare tutto a tutti» e abbozzò il progetto di una catena di montaggio per la produzione di sapere, che a suo avviso avrebbe consentito di ottenere un'istruzione migliore e più a buon mercato, e reso possibile a tutti l'accesso alla piena umanità. Ma Comenio non fu solo un precursore degli specialisti in efficienza; era anche alchimista, e si servì del linguaggio tecnico della sua arte per spiegare i principi dell'educazione dei fanciulli. Gli alchimisti pretendevano di raffinare i metalli vili facendone passare le essenze distillate per sette successivi stadi di sublimazione, nell'intento di tramutarli in oro a beneficio proprio e del mondo intero. Naturalmente, per quanti tentativi facessero, non ci riuscirono mai; ma ogni volta la loro «scienza» trovava nuove spiegazioni dell'insuccesso, e così riprovavano da capo.

La pedagogia aprì un capitolo nuovo nella storia dell'*Ars magna*. L'educazione divenne la ricerca di un processo alchimistico atto a produrre un nuovo tipo d'uomo che fosse capace di integrarsi con l'ambiente creato

dalla magia della scienza. Ma per quanto tempo una generazione trascorresse nelle scuole, la maggioranza risultava sempre refrattaria a «illuminarsi» in virtù di questo processo e bisognava scartarla in quanto inidonea a vivere in un mondo fatto dall'uomo.

I riformatori dell'istruzione che ammettono il fallimento delle scuole si dividono in tre gruppi. I più rispettabili sono sicuramente i grandi maestri dell'alchimia, che promettono scuole migliori. I più seducenti sono i maghi popolari, che promettono di fare di ogni cucina un laboratorio alchimistico. I più sinistri sono i nuovi Muratori[3] dell'universo, che vogliono trasformare il mondo intero in un enorme tempio dell'apprendimento.

Spiccano, tra gli odierni maestri dell'alchimia, certi direttori di ricerca stipendiati o sponsorizzati dalle grandi fondazioni, i quali ritengono che le scuole, solo che si riuscisse a migliorarle in qualche modo, anche sul piano economico diverrebbero più funzionanti delle dissestate attuali, e nello stesso tempo potrebbero vendere un più ampio assortimento di servizi. Quelli che si occupano soprattutto di curricolo lo giudicano sorpassato o irrilevante: ed ecco allora che lo si arricchisce con nuovi corsi preconfezionati sulla cultura africana, sull'imperialismo statunitense, sul movimento di liberazione della donna, sull'inquinamento, sulla società dei consumi. L'apprendimento passivo è sbagliato – e non c'è dubbio che lo sia –: ed ecco che si concede graziosamente agli studenti di decidere che cosa e in che modo gli si insegni. Le scuole sono case circondariali: dunque si autorizzano i presidi a consentire lezioni all'aperto, spostando i banchi in qualche strada di Harlem all'uopo recintata. Vengon di moda gli interventi di sensibilizzazione, e subito si introduce in classe la terapia di gruppo. La scuola che avrebbe dovuto insegnare tutto a tutti ora si fa tutto a tutti.

Altri critici sono convinti che le scuole non sappiano mettere a frutto la scienza moderna. Alcuni rilevano infatti che con un'adeguata somministrazione di farmaci diventerebbe molto più semplice per l'istruttore il compito di normalizzare la condotta del bambino. Altri vorrebbero trasformare la scuola in uno stadio per giochi educativi. Altri ancora elettrificherebbero le aule. Se sono discepoli di McLuhan alla buona, sostituiscono lavagne e libri di testo con happening multimediali; se invece seguono Skinner, garantiscono di poter modificare i comportamenti molto più efficacemente degli insegnanti vecchia maniera.

La maggior parte di queste innovazioni non manca, certo, di avere qualche buon effetto. Nelle scuole sperimentali l'assenteismo è diminuito.

Col decentramento delle responsabilità di gestione i genitori hanno effettivamente la sensazione di partecipare di più; i ragazzi che dall'insegnante vengono assegnati a un'attività di tirocinio esterno si rivelano spesso più bravi di quelli che rimangono in classe. Certi bambini newyorkesi grazie al laboratorio linguistico fanno indubbi progressi nella conoscenza dello spagnolo, preferendo di gran lunga giocare coi tasti di un registratore che conversare coi loro coetanei portoricani. Tutti questi miglioramenti non possono però che restare entro limiti ristretti, dato che non toccano in alcun modo il curricolo occulto.

Certi riformatori vorrebbero sì esonerarsene, ma ben di rado ci riescono. Le scuole alternative [*free schools*] che generano altre scuole alternative creano solo un miraggio di libertà, anche se il vincolo della frequenza è spesso interrotto da lunghi periodi di ozio. La frequenza ottenuta con mezzi di seduzione inculca il bisogno di cura scolastica in modo più persuasivo della frequenza riluttante imposta dalle autorità. L'insegnante permissivo che trasforma l'aula in un ambiente ovattato è facile che renda i propri allievi incapaci di sopravvivere una volta lasciata la scuola.

L'apprendimento, in queste scuole, continua spesso a essere la solita acquisizione di abilità socialmente apprezzate, ancorché definite in questo caso dal consenso della comunità invece che dai decreti di una qualche autorità scolastica. Il nuovo presbitero non è che un ingrandimento del vecchio prete.

Le scuole alternative, per essere veramente tali, devono soddisfare due condizioni. Primo, devono essere condotte in modo da impedire che si reintroduca il curricolo occulto costituito dalla frequenza per gradi, e da studenti certificati che studiano al cospetto di insegnanti certificati. Cosa ancora più importante, devono offrire una struttura entro la quale tutti i partecipanti, personale della scuola e allievi, possano liberarsi dai presupposti reconditi di una società scolarizzata. La prima condizione figura speso tra gli obiettivi dichiarati di una scuola alternativa; quanto alla seconda, solo raramente se ne ha la coscienza, ed è difficile che venga posta come obiettivo di una scuola alternativa.

I presupposti reconditi dell'istruzione

È utile distinguere tra il curricolo occulto [*hidden curriculum*], di cui ho già parlato, e i fondamenti reconditi [*occult foundations*] della scolarizzazione. Il curricolo occulto è un rituale che può essere considerato l'iniziazione ufficiale al mondo moderno, istituzionalizzata attraverso la scuola. Scopo di questo rituale è nascondere a chi vi partecipa le contraddizioni tra il mito di una società egualitaria e la realtà classista che esso sancisce. Una volta riconosciuti come tali, i rituali perdono il loro potere, ed è questo che ora comincia ad accadere alla scolarizzazione. Nel cerimoniale della scolarizzazione trovano però espressione anche certi postulati di fondo riguardo al crescere – i fondamenti reconditi – che facilmente potrebbero uscire rafforzati da quanto fanno le scuole alternative.

A prima vista ogni generalizzazione nei riguardi delle scuole alternative parrebbe avventata. Specialmente negli Stati Uniti, nel Canada e nella Germania del 1971, esse sono i mille fiori di una nuova primavera. Qualche considerazione generale si può invece fare su quelle iniziative sperimentali che dichiarano di essere *istituzioni educative*. Ma prima conviene esaminare un poco più a fondo il rapporto tra scolarizzazione e istruzione [*education*] [4].

Spesso si dimentica che il termine *education* è di conio recente. Fino alla vigilia della Riforma non lo si conosceva. Di *éducation des enfants* si parla per la prima volta in lingua francese in un documento del 1498. Era l'anno in cui Erasmo si stabilì a Oxford, Savonarola venne bruciato sul rogo a Firenze e Dürer incise l'*Apocalisse*, che con tanta potenza ci comunica il senso di sfacelo incombente sulla fine del Medioevo. In inglese il termine comparve per la prima volta nel 1530, l'anno in cui Enrico VIII ripudiò Caterina d'Aragona e la Chiesa luterana si separò da Roma alla Dieta di Augusta. Nei Paesi di lingua spagnola dovette trascorrere ancora un secolo prima che la parola e il concetto divenissero noti: nel 1632 Lope de Vega parla della *educación* come di una novità. Quell'anno l'università di San Marco di Lima celebrava il suo sessantesimo anniversario. Centri d'istruzione esistevano già prima che il termine *education* entrasse nell'uso; ma vi si «leggevano» i classici o il diritto, non si veniva educati alla vita[5].

Nel XVI secolo, al centro delle dispute teologiche c'era il bisogno universale di «giustificazione». Questo concetto forniva copertura

ideologica alla politica e offriva la scusa per massacri su vasta scala. Spaccatasi la Chiesa, fu possibile sostenere opinioni largamente divergenti riguardo alla misura in cui gli uomini nascessero peccatori, corrotti e predestinati. Ma all'inizio del secolo XVII cominciò ad affermarsi un nuovo consenso, questa volta intorno all'idea che l'uomo nascesse inidoneo alla società, e tale rimanesse se non gli si fornivano «istruzioni». L'istruzione venne così a indicare l'opposto dell'innata competenza a vivere [*vital competence*]. Venne a indicare un processo, anziché la semplice conoscenza dei fatti e la capacità di adoperare gli strumenti che danno forma alla vita concreta dell'uomo. Si identificò con una merce immateriale che andava prodotta a beneficio di tutti, e a tutti dispensata nella stessa maniera in cui prima la Chiesa visibile dispensava la grazia invisibile. La giustificazione al cospetto della società divenne la prima esigenza dell'uomo, che viene al mondo in una condizione di stupidità analoga al peccato originale.

La scolarizzazione e l'istruzione sono correlate tra loro come Chiesa e religione o, in termini più generali, come rito e mito. Il rito ha creato e sorregge il mito; è mitopoietico, mentre il mito genera il processo [*curriculum*] da cui è perpetuato. In quanto designa una categoria onnicomprensiva di giustificazione sociale, l'«istruzione» è un'idea di cui (al di fuori della teologia cristiana) non esiste alcun equivalente specifico in altre culture. E la produzione di istruzione mediante il processo di scolarizzazione differenzia le scuole da tutti gli altri istituti per l'insegnamento esistenti in altre epoche. È questo che va capito se si vuol cogliere il punto debole della maggioranza delle scuole alternative, informali o indipendenti.

Per andare al di là della semplice riforma dell'aula, una scuola alternativa deve evitare di far proprio il curricolo occulto della scolarizzazione di cui ho parlato. La scuola alternativa ideale cerca di fornire istruzione e, contemporaneamente, di impedire che essa serva a istituire o legittimare una struttura di classe, che divenga una ragione per commisurare l'allievo a qualche parametro astratto, e che lo reprima, lo controlli, lo ridimensioni. Ma fin quando la scuola alternativa cercherà di fornire una «formazione generale» [*«general education»*], non potrà andare al di là di quelli che ne sono i presupposti reconditi.

Uno di questi presupposti è la «sindrome dell'immigrazione», come la chiama Peter Schrag, la quale ci porta a trattare tutti come se fossero dei nuovi venuti che debbono subire un processo di naturalizzazione. Solo i

consumatori di sapere che siano muniti di regolare diploma possono ottenere la cittadinanza. Gli uomini non nascono uguali, ma lo diventano grazie al periodo di gestazione che trascorrono nel corpo dell'Alma Mater.

Un altro presupposto è che l'uomo è nato immaturo e deve «maturare» prima di potersi integrare alla società civilizzata. Tale presupposto, naturalmente, va contro la credenza secondo cui l'uomo è il mammifero per il quale l'evoluzione ha selezionato dai suoi parenti primati i caratteri di quella immaturità permanente che costituisce la sua peculiare «grazia». Coerentemente a quella fissazione ideologica sulla «maturità», l'uomo deve essere guidato a staccarsi dal suo ambiente naturale e a passare attraverso un grembo sociale ove formarsi quanto basta per divenire idoneo alla vita quotidiana. Una funzione del genere, le scuole alternative possono disimpegnarla meglio delle scuole di tipo meno attraente[6].

Le scuole alternative hanno anche un'altra caratteristica in comune con quelle meno alternative: spersonalizzano la responsabilità dell'istruzione. Pongono un'istituzione *in loco parentis*. Perpetuano l'idea che l'insegnamento, quando non avvenga all'interno della famiglia, spetti a un'agenzia, del quale il singolo insegnante non è appunto che un agente. Persino la famiglia, in una società scolarizzata, si riduce a una «agenzia di acculturazione». Agenzie educative che assumono insegnanti per dare attuazione al progetto formativo dei propri comitati di direzione sono strumenti di spersonalizzazione degli autentici rapporti umani.

Certo, ci sono molte scuole alternative che operano senza ricorrere a insegnanti forniti di titolo legale. Così facendo, esse costituiscono una seria minaccia per i sindacati degli insegnanti; ma non rappresentano minaccia alcuna per la struttura professionale della società. Una scuola la cui direzione affidi a persone di sua fiducia l'incarico di attuare il proprio progetto educativo, anche se tali persone non abbiano alcun diploma, abilitazione o tessera sindacale, non contesta affatto la legittimità della professione d'insegnante, così come una maîtresse che agisca in un Paese dove per operare *legalmente* è richiesta una licenza della polizia non contesta la *legittimità* sociale della più antica professione per il fatto di metter su un bordello privato.

La maggior parte di coloro che insegnano nelle scuole alternative non ha alcuna opportunità di insegnare a proprio nome. Il compito istituzionale di insegnare lo svolgono a nome del consiglio di direzione; la meno visibile funzione di impartire l'insegnamento, a nome degli alunni; e la funzione

alquanto «mistica» di educare, a nome della società in generale[7]. La prova migliore è che di regola gli insegnanti delle scuole alternative dedicano ancor più tempo dei loro colleghi professionisti a riunioni di gruppo in cui si progetta come la scuola dovrebbe educare. E sono queste interminabili riunioni che spingono molti generosi insegnanti, allorché si rendono conto della loro illusione, a passare prima dalle scuole pubbliche a quelle alternative, e poi ad andarsene anche da queste.

Tutti gli istituti educativi proclamano che il loro scopo è quello di formare i giovani in funzione di qualcosa, in vista del futuro. Ma non li lasciano liberi di dedicarsi a tale compito sinché non abbiano acquisito un alto grado di assuefazione al modo di essere dei loro vecchi: formazione *per* la vita, anziché *nella* vita quotidiana. Questo, poche scuole alternative sanno evitarlo. Nondimeno esse sono tra i centri più importanti da cui s'irradierà un nuovo stile di vita: non tanto per l'impatto che avranno i giovani che ne verranno fuori, quanto perché i genitori che scelgono di tirar su i figli senza avvalersi di insegnanti forniti di crismi ufficiali appartengono spesso a una minoranza radicale, e perché la loro preoccupazione per il modo in cui crescono i figli li rafforza nel nuovo stile.

La mano invisibile in un mercato dell'istruzione

La categoria più pericolosa, tra i riformatori dell'istruzione, è costituita da coloro i quali affermano che in un mercato libero il sapere si potrebbe produrre e vendere molto più efficacemente che in un mercato monopolizzato dalla scuola. Costoro rilevano che è facile apprendere un'arte da un istruttore pratico quando l'apprendista è realmente interessato ad acquisirla, e che un sistema di assegni individuali potrebbe conferire un più uguale potere d'acquisto in materia d'istruzione. Chiedono che vengano tenute accuratamente distinte tutte quelle procedure che servono a misurare e certificare il sapere acquisito. Tutto ciò mi pare ovvio; ma sarebbe un errore credere che la creazione di un mercato libero del sapere costituisca un'alternativa radicale.

Indubbiamente la creazione di un mercato libero sopprimerebbe quello che ho chiamato il curricolo occulto dell'attuale scolarizzazione, cioè la frequenza secondo età a un curricolo per tappe. Così pure, un mercato libero darebbe a tutta prima l'impressione di contrastare quelli che ho

definito i fondamenti reconditi di una società scolarizzata: la «sindrome dell'immigrazione», il monopolio istituzionale dell'insegnamento e il rituale di iniziazione progressiva. Ma nello stesso tempo un mercato libero dell'istruzione fornirebbe all'alchimista infinite mani invisibili per sistemare ciascun individuo nelle molteplici anguste caselle che una tecnocrazia più complessa è in grado di predisporre.

Decenni di fede nella scolarizzazione hanno tramutato il sapere in una merce, un articolo commerciabile di tipo speciale. Oggi lo si considera un bene di prima necessità e, contemporaneamente, la moneta più preziosa di una società. (La trasformazione del sapere in merce si rispecchia in una parallela trasformazione del linguaggio. Parole che un tempo avevano la funzione di verbi stanno diventando sostantivi che indicano possesso. Sino a non molto tempo fa «abitare», «imparare», «guarire» designavano delle attività: oggi si riferiscono di solito a delle merci o a dei servizi da fornire. Parliamo di industria edilizia, di prestazione d'assistenza medica; nessuno pensa più che la gente sia in grado di farsi una casa o di guarire per proprio conto. In una società cosiffatta si finisce per credere che i servizi professionali siano più preziosi della cura personale. Invece di imparare ad assistere la nonna, l'adolescente impara a picchettare l'ospedale che non vuole accoglierla.) Questo atteggiamento potrebbe facilmente sopravvivere alla deistituzionalizzazione della scuola, come in America l'appartenenza a una Chiesa continuò a essere un requisito per accedere a una carica pubblica anche molto tempo dopo l'approvazione del primo emendamento. È ancora più evidente che la deistituzionalizzazione della scuola potrebbe benissimo lasciar sussistere le batterie di esami che misurano complessi blocchi di sapere e, con esse, la pulsione a obbligare ognuno ad acquisirne un determinato quantitativo. La misurazione scientifica del valore di ogni persona e il sogno alchimistico della «educabilità di tutti alla piena umanità» verrebbero così finalmente a coincidere. Sotto le sembianze di un mercato libero, il villaggio globale si tramuterebbe in un grembo onniavvolgente dove dei pedagoghi-terapeuti controllerebbero la complessa placenta da cui ogni essere umano trarrebbe alimento.

Attualmente le scuole limitano all'aula la competenza dell'insegnante. Impediscono che egli accampi pretese sull'intera vita di un uomo. La fine della scuola abbatterebbe questo limite e darebbe una parvenza di legittimità a una invasione pedagogica a vita dell'intimità di ogni individuo. Darebbe il via a una mischia per il «sapere» su un mercato libero, che

sfocerebbe nel paradosso di una meritocrazia volgare anche se apparentemente egualitaria.

Le scuole non sono affatto le sole o più efficienti istituzioni che pretendano di tradurre informazione, intelligenza e sapienza in tratti comportamentali la cui misura apre le porte del prestigio e del potere. Né sono le prime istituzioni di cui ci si è serviti per convertire l'istruzione nell'acquisto di particolari diritti. Il sistema cinese del mandarinato, ad esempio, è stato per secoli uno stabile ed efficace incentivo all'istruzione, a beneficio di una classe relativamente aperta i cui privilegi dipendevano dal possesso di un sapere misurabile[8].

Si dice che intorno al 2200 a.C., l'imperatore cinese fosse solito sottoporre a esame i suoi ufficiali ogni tre anni. Dopo tre di queste prove, poteva promuoverli o congedarli per sempre. Mille anni più tardi, nel 1115 a.C., il primo imperatore della dinastia Chan stabilì prove formali generali per l'accesso agli uffici: in musica, arcieria, equitazione, scrittura, aritmetica. I candidati si presentavano ogni tre anni per competere coi loro pari, non per sottoporsi a misurazione in base a standard astratti, stabiliti da appositi scienziati. Uno su cento veniva promosso per i gradi successivi di «genio in fiore», «studioso avanzato», fino al livello di «pronto per il servizio dell'imperatore». Il coefficiente di selezione degli esami per i tre gradi successivi era così basso, che le prove non dovevano essere troppo accurate per risultare utili; tuttavia, si poneva grande attenzione per garantire l'oggettività. Al secondo livello ad esempio, per cui era importante la prova di composizione, il testo presentato dal concorrente veniva ricopiato da un segretario e passato in questa forma alla commissione giudicatrice, così che la calligrafia dell'autore non venisse eventualmente riconosciuta e i giudici non fossero fuorviati da pregiudizi.

In Cina, la promozione al rango di dotto non conferiva automaticamente il diritto ai posti maggiormente ambiti, ma forniva un biglietto per la pubblica lotteria nella quale si sorteggiavano le cariche tra i detentori del titolo di mandarino. Prima di cominciare a far guerre con le potenze europee, la Cina non aveva mai avuto scuole, e tanto meno università. Per tremila anni fu l'accertamento del sapere misurabile acquisito autonomamente ciò che permise all'impero cinese – unico Stato nazionale che non abbia avuto né una vera Chiesa né un sistema scolastico – di selezionare la propria élite di governo senza creare una vasta aristocrazia

ereditaria. L'accesso a questa élite era aperto ai famigliari dell'imperatore e a tutti coloro che superavano le prove di accertamento.

Voltaire e i suoi contemporanei elogiavano il sistema cinese di promozione mediante accertamento del grado di istruzione; e nel 1791 in Francia, per l'accesso all'amministrazione pubblica, furono istituiti degli appositi esami, successivamente aboliti da Napoleone. Sarebbe affascinante immaginare che cosa sarebbe successo se per propagare gli ideali della Rivoluzione si fosse scelto il sistema del mandarinato anziché quello scolastico, che inevitabilmente dette sostegno al nazionalismo e alla disciplina militare. Nella realtà dei fatti, Napoleone rafforzò la scuola di tipo politecnico, residenziale. Il modello gesuitico della promozione rituale per gradi, all'interno di una istituzione chiusa, prevalse sul sistema del mandarinato e fu il metodo preferito dalle società occidentali per conferire legittimità alle proprie élite.

I presidi divennero gli abati di una catena mondiale di monasteri dove ognuno s'affaccendava ad accumulare il sapere richiesto per entrare nel sempre obsolescente paradiso in terra. Come i calvinisti soppressero i monasteri per poi trasformare tutta Ginevra in un unico convento, così noi dobbiamo temere che la soppressione della scuola possa dar luogo a un'unica fabbrica mondiale del sapere. A meno di rivedere il concetto di apprendimento o sapere, l'abolizione della scuola non potrebbe che portare a un accoppiamento tra il sistema del mandarinato – che distingue l'istruzione dalla certificazione – e una società impegnata a somministrare terapie a ogni uomo finché non sia maturo per l'età dell'oro[9].

Né l'alchimia né la magia né la massoneria sono in grado di risolvere il problema dell'attuale crisi «in campo educativo». Occorre descolarizzare la nostra visione del mondo, e per arrivare a questo dobbiamo riconoscere il carattere illegittimo e religioso dell'impresa educativa stessa. La sua *hybris* sta nel proposito di fare dell'uomo un essere sociale sottoponendolo a trattamento secondo un processo ingegnerizzato.

Per coloro che condividono l'ethos tecnocratico, tutto ciò che è tecnicamente possibile deve essere messo a disposizione almeno di alcune poche persone, che lo vogliano o no. La privazione e la conseguente frustrazione della maggioranza non contano. Se la cobaltoterapia è possibile, la città di Tegucigalpa deve averne l'apparecchiatura in ognuno dei suoi due ospedali maggiori, a un costo che sarebbe sufficiente per liberare dai parassiti una parte notevole di tutta la popolazione

dell'Honduras. Visto che si possono raggiungere velocità supersoniche, qualcuno deve viaggiare a queste velocità. Essendo ormai concepibile il volo su Marte, bisogna trovare una giustificazione razionale per farlo apparire necessario. Nell'ethos tecnocratico la povertà si modernizza: non soltanto alcune alternative un tempo esistenti vengono precluse da nuovi monopoli, ma la carenza dei beni di prima necessità viene estesa e aggravata da un crescente divario tra i servizi tecnologicamente realizzabili e quelli effettivamente disponibili per la maggioranza.

Quando un insegnante fa proprio questo ethos tecnocratico, si trasforma in «educatore». Si comporta allora come se l'istruzione fosse un'impresa tecnologica intesa a render l'uomo atto a qualunque ambiente venga creato dal «progresso» scientifico. Sembra non accorgersi del fatto evidente che la continua obsolescenza di tutte le merci comporta un prezzo elevato: il costo crescente dell'istruire i cittadini su tali merci. Sembra dimenticare che la continua crescita del costo degli strumenti di produzione è pagata a caro prezzo sul piano dell'istruzione: essi diminuiscono infatti l'intensità del fattore lavoro nell'economia, e l'apprendimento sul lavoro diventa impossibile o tutt'al più un privilegio di pochi. In tutto il mondo il costo dell'educare gli uomini in funzione della società cresce più in fretta della produttività globale, e sono sempre di meno coloro che si sentono intelligentemente corresponsabili del bene pubblico.

La contraddittorietà delle scuole come strumenti di progresso tecnocratico

L'educazione in funzione di una società fondata sul consumo equivale alla formazione del consumatore. La riforma dell'aula, l'abbattimento delle pareti dell'aula, la diffusione dell'aula sono modi diversi di formare i consumatori di merci soggette a obsolescenza. La sopravvivenza di una società nella quale le tecnocrazie possono dare definizioni sempre nuove della felicità umana identificandola con il consumo del loro prodotto più recente è legata alle istituzioni educative (dalle scuole agli annunci pubblicitari) che traducono l'istruzione in controllo sociale.

Nei Paesi ricchi, come gli Stati Uniti, il Canada o l'Unione Sovietica, gli enormi investimenti destinati alla scolarizzazione rendono quanto mai evidenti quelle che sono le contraddizioni istituzionali del progresso

tecnocratico. In quei Paesi la difesa ideologica del progresso illimitato poggia sull'assunto che gli effetti egualizzanti di una scolarizzazione senza fine possono controbilanciare le conseguenze disugualizzanti della costante obsolescenza. La legittimità della stessa società industriale viene a dipendere dalla credibilità delle scuole, quale che sia il partito al potere, conservatore o comunista. È ovvio che, in tali circostanze, il pubblico cerchi avidamente libri come il rapporto di Charles Silberman alla commissione Carnegie, pubblicato col titolo *The Crisis in the Classroom* (New York 1970). Questo tipo di ricerca ispira fiducia per la solida documentazione su cui basa il suo processo alla scuola attuale, alla luce della quale gli insignificanti tentativi di salvare il sistema correggendone i difetti più vistosi possono solo creare un'ondata di vane aspettative.

Ogni incremento della spesa per la scuola rende ovunque macroscopica la futilità della scolarizzazione. Paradossalmente sono i poveri le prime vittime dell'aumento di scuola. Nello stato dell'Ontario, la commissione Wright ha dovuto riferire al governo che l'istruzione postsecondaria rappresenta, inevitabilmente e senza rimedio, una tassazione sproporzionata dei poveri per un servizio di cui godranno sempre soprattutto i ricchi[10].

L'esperienza conferma queste predizioni. Sono parecchi decenni ormai che nell'Unione Sovietica un sistema di quote favorisce l'ammissione all'università dei figli degli operai a scapito dei figli dei laureati; ciò nonostante, questi ultimi sono proporzionalmente assai più numerosi tra i laureati russi che tra quelli statunitensi.

L'8 marzo 1971 una decisione della Corte suprema degli Stati Uniti ha aperto la strada a una contestazione anche con mezzi legali della legittimità del curricolo occulto su cui si fonda il sistema d'istruzione americano. Esprimendo l'opinione unanime della Corte sul caso Griggs et al. contro la Duke Power Company, il suo presidente Warren E. Burger ha affermato che «diplomi ed esami sono servitori utili, ma il Congresso ha sancito il ragionevole principio che non devono diventare padroni della realtà». Il presidente interpretava in tal modo quella che era stata l'intenzione del Congresso nella sezione della legge sui diritti civili del 1964 dedicata all'uguaglianza delle possibilità; e su questa base ha stabilito che qualunque titolo di studio richiesto ai candidati a un impiego e qualunque esame cui li si sottoponga debbano «misurare l'uomo in rapporto all'impiego» e non «l'uomo in astratto». L'onere di provare che i requisiti scolastici siano «una misura ragionevole della prestazione lavorativa richiesta» spetta al datore di

lavoro[11]. La *Great Training Robbery*, la grande rapina dell'istruzione, così efficacemente denunciata da Ivar Berg, deve ormai far fronte alla contestazione ordita da un'alleanza di studenti, datori di lavoro e contribuenti.

Nei Paesi poveri, le scuole razionalizzano il ritardo economico di tutta quanta una nazione. La maggioranza dei cittadini è esclusa dagli scarsi mezzi moderni di produzione e di consumo, ma aspira a entrare nell'economia dalla porta della scuola. La legittimazione della gerarchia del privilegio e del potere, un tempo affidata al lignaggio, all'eredità, al favore del re o del papa, alla spietatezza negli affari o sul campo di battaglia, è passata a una forma di capitalismo più sottile: cioè, all'istituto gerarchico ma democratico dell'istruzione obbligatoria, che autorizza colui che è ben scolarizzato a considerare colpevole chi resta indietro nel consumo di sapere in quanto dispone di un titolo inferiore. Questa razionalizzazione dell'ineguaglianza non può tuttavia mai quadrare con i fatti, e ai regimi populisti riesce sempre più difficile mascherare il conflitto tra l'ideale conclamato e la realtà.

Per dieci anni la Cuba di Castro ha profuso grandi energie nell'istruzione popolare a ritmo accelerato, utilizzando il materiale umano disponibile, senza il consueto rispetto per le credenziali professionali. I successi spettacolari conseguiti inizialmente da questa campagna, specie nella riduzione dell'analfabetismo, sono stati addotti a prova che il lento tasso di crescita degli altri sistemi scolastici latinoamericani sarebbe dovuto alla corruzione, al militarismo e al carattere capitalistico, di mercato, degli ordinamenti economici. Ma ora la logica della scolarizzazione gerarchica comincia a valere anche per Fidel e per il suo tentativo di produrre l'Uomo Nuovo mediante la scuola. Pur se gli studenti passano metà dell'anno nelle piantagioni di canna da zucchero e aderiscono senza riserve agli ideali egualitari del *compañero* Fidel, ogni anno la scuola produce una messe di sussiegosi consumatori di sapere pronti a passare a più alti livelli di consumo. E anche Castro si scontra con la dimostrazione evidente che il sistema scolastico non ce la farà mai a sfornare abbastanza personale tecnico. I diplomati che vanno a occupare i nuovi impieghi distruggono con il loro conservatorismo i risultati ottenuti dai quadri sforniti di titolo di studio che avevano raggiunto la loro posizione formandosi sul posto di lavoro. Non è certo agli insegnanti che si può addossare la colpa dei fallimenti di un governo rivoluzionario il quale insiste a perseguire la

capitalizzazione istituzionale della forza lavoro attraverso un curricolo occulto che è fatto apposta per produrre una borghesia universale.

Recuperare la responsabilità di insegnare e imparare

Una rivoluzione contro queste forme di privilegio e di potere basate sul possesso di un titolo ufficiale di studio deve partire da una trasformazione a livello di coscienza di quel che per sua natura l'apprendimento è. Ciò comporta, per prima cosa, un trasferimento di responsabilità riguardo a insegnamento e apprendimento. Il sapere può essere definito una merce solo fintanto che lo si consideri come il risultato di un'impresa istituzionale o come la realizzazione di obiettivi istituzionali. Solo quando un uomo recupera il senso della responsabilità personale di ciò che impara o insegna, l'incantesimo può essere spezzato, e l'alienazione dell'apprendimento dalla vita può essere superata.

Recuperare il potere di imparare o d'insegnare significa che l'insegnante il quale accetti il rischio di interferire negli affari privati di un'altra persona si assume anche la responsabilità dei risultati. Parimenti, lo studente che si espone all'influenza di un insegnante deve assumersi la responsabilità della propria istruzione. In questo quadro le istituzioni educative – se proprio sono necessarie – si configurano idealmente come dei centri di servizi dove uno possa trovare il tetto giusto per la sua testa e avere accesso a un pianoforte, a un forno, a dischi, libri o diapositive. Le scuole, le stazioni televisive, i teatri e via dicendo sono concepiti principalmente in funzione di un loro uso da parte dei professionisti. Descolarizzare la società significa anzitutto negare lo statuto professionale di quella che è la seconda tra le più antiche professioni del mondo, cioè l'insegnamento. L'abilitazione di Stato degli insegnanti costituisce oggi un'indebita restrizione del diritto alla libertà di parola, così come la struttura corporativa e le pretese professionali del giornalismo costituiscono un'indebita restrizione del diritto alla libertà di stampa. Le norme che impongono l'obbligo di frequenza sono in contrasto con la libertà di riunione. La descolarizzazione della società non è altro che una mutazione culturale, mediante la quale un popolo recupera l'uso effettivo delle proprie libertà costituzionali: è la libertà di apprendere e di insegnare esercitata da uomini che sanno di essere nati liberi, non che vengono educati alla libertà. La maggior parte della gente impara, il più

delle volte, quando fa qualcosa che le piace; la maggior parte della gente è curiosa e vuole trovare un significato in tutto ciò con cui viene a contatto; e la maggior parte della gente è capace di rapporti personali autentici con gli altri, quando non sia inebetita da un lavoro disumano o disabilitata dalla scolarizzazione.

Il fatto che nei Paesi ricchi la gente non impari molto per conto proprio non è prova del contrario; è piuttosto conseguenza del vivere in un ambiente dal quale, paradossalmente, non si può imparare molto, tanto rigidamente è programmato. Gli individui sono costantemente frustrati dalla struttura della società contemporanea, dove i fatti sulla cui base si prendono le decisioni sono diventati quanto mai sfuggenti. Si vive in un ambiente dove gli strumenti utilizzabili per scopi creativi sono ormai articoli di lusso, un ambiente dove i canali di comunicazione sono fatti per permettere a pochi di parlare ai molti.

Un nuovo tipo di tecnologia, piuttosto che di istruzione[12]

Un mito contemporaneo vorrebbe farci credere che la sensazione di impotenza oggi avvertita dalla maggioranza della gente sia l'effetto di una tecnologia che non può fare a meno di creare sistemi giganteschi. Ma non è la tecnologia a rendere giganteschi i sistemi, immensamente potenti gli strumenti, unidirezionali i canali di comunicazione: al contrario, se adeguatamente controllata, la tecnologia potrebbe fornire a tutti la capacità di comprendere meglio il proprio ambiente e di plasmarlo con le proprie mani, e consentirebbe a ciascuno una pienezza di intercomunicazione quale non è mai stata possibile prima d'ora. Questo uso alternativo della tecnologia costituisce l'alternativa centrale nel campo dell'istruzione.

Per crescere, una persona ha anzitutto bisogno di poter accedere a cose, a luoghi, a processi, a eventi e a documenti. Ha bisogno di vedere, di toccare, di armeggiare, di cogliere tutto ciò che un ambiente significativo contiene. Oggi questa possibilità di accesso è in gran parte preclusa. Divenuto una merce, il sapere ha acquisito le protezioni della proprietà privata, e un principio inteso a salvaguardare l'intimità personale è diventato argomento per escludere da certi fatti chi non ha le credenziali appropriate. Nelle scuole gli insegnanti tengono per sé il sapere, a meno che non coincida col programma del giorno. I media informano, ma tolgono di mezzo tutto ciò

che ritengono inopportuno riportare. L'informazione è sigillata in linguaggi speciali, e insegnanti specializzati si guadagnano da vivere ritraducendola. I brevetti sono diritto riservato delle aziende, i segreti competenza della burocrazia, e il potere di escludere gli altri dalle riserve private – siano esse cabine di guida, uffici legali, depositi di rottami o cliniche – è gelosamente custodito da professioni, istituzioni, nazioni. Né la struttura politica né quella professionale delle nostre società, d'Oriente come d'Occidente, resisterebbero alla perdita del potere di escludere intere classi della popolazione da fatti di cui queste potrebbero utilmente avvalersi. L'accesso ai fatti che io auspico va ben oltre la veridicità di quanto riportato in etichetta: deve consistere nel contatto con la realtà, mentre da un messaggio pubblicitario noi esigiamo soltanto che non ci inganni. L'accesso alla realtà è un'alternativa di fondo, in campo educativo, a un sistema che invece pretende di insegnarla soltanto.

Abolire il diritto al segreto di gruppo – anche là dove le professioni sostengono che la segretezza giova al bene comune – è, come si vedrà tra poco, un obiettivo politico assai più radicale della tradizionale richiesta di trasferire alla collettività la proprietà o il controllo dei mezzi di produzione. La socializzazione degli strumenti non accompagnata da un'effettiva socializzazione del know-how necessario per il loro uso tende a porre il capitalista di conoscenza nella posizione prima occupata dal finanziere. L'unico titolo su cui il tecnocrate fonda il suo potere è lo stock di cui ha il controllo in qualche settore della conoscenza ristretto e segreto, e il miglior modo per salvaguardarne il valore è una grossa organizzazione ad alta intensità di capitale che renda estremamente arduo l'accesso al know-how.

A chi sia interessato, non occorre molto tempo per apprendere pressoché tutte le abilità di cui voglia servirsi. Questo noi tendiamo a dimenticarlo, in una società dove non c'è campo il cui ingresso non sia monopolizzato da docenti di professione, che perciò tacciano di ciarlataneria l'insegnamento impartito da persone prive di titolo formale. Poche abilità meccaniche impiegate nell'industria o nella ricerca sono così impegnative, complesse e pericolose come la guida di un'auto, che la maggioranza delle persone impara presto da un suo pari. Non tutti hanno un'inclinazione per la logica superiore, ma quelli che l'hanno fanno progressi rapidi se vengono precocemente allenati a fare giochi matematici. A Cuernavaca un ragazzo su venti è in grado di battermi a «Wff 'n Proof» dopo una quindicina di giorni dacché ha cominciato a impararlo. Al nostro centro CIDOC, nel giro di

quattro mesi tutti gli adulti motivati, tranne una minuscola percentuale, imparano[13] lo spagnolo a sufficienza per svolgere attività universitaria in questa lingua.

Un primo passo per consentire l'accesso alle abilità potrebbe consistere nel fornire vari incentivi agli individui più esperti che fossero disposti a mettere in comune il proprio sapere. Inevitabilmente ciò andrebbe contro gli interessi delle corporazioni, delle professioni e dei sindacati. Tuttavia un apprendistato multiplo è affascinante: offre a ognuno la possibilità d'imparare qualcosa in pressoché tutti i campi. Non c'è motivo per cui una persona non dovrebbe associare in sé la capacità di guidare un veicolo, di riparare un telefono o un gabinetto, di assistere una partoriente e di fare del disegno architettonico. I gruppi che difendono interessi particolari nonché i loro disciplinati clienti sosterranno naturalmente che il pubblico ha bisogno d'esser tutelato da una garanzia professionale; ma è un discorso che viene ormai regolarmente contestato dalle varie associazioni per la protezione del consumatore. Molto più sul serio dobbiamo invece prendere l'obiezione che alla socializzazione radicale delle abilità viene mossa dagli economisti, e cioè che democratizzando il sapere – brevetti, tecniche e via dicendo – si scoraggerebbe il progresso. È un'obiezione che si può superare solo mettendo in luce il tasso di crescita delle diseconomie futili che sono generate da tutti i sistemi d'istruzione esistenti.

La possibilità di accedere a persone disposte a condividere le proprie abilità non basta a garantire l'apprendimento. Tale possibilità è infatti limitata non solo dal monopolio che i programmi scolastici da una parte e i sindacati dall'altra esercitano rispettivamente sui contenuti e sulle modalità dell'istruzione, ma anche da una tecnologia di scarsità. Le abilità che oggi contano di più riguardano l'uso di strumenti progettati per essere rari. Tali strumenti producono beni o rendono servizi che tutti vorrebbero ma di cui pochi soltanto possono fruire, e solo un numero limitato di persone è in grado di usarli. Sulla totalità degli individui affetti da una data malattia soltanto pochi privilegiati beneficiano dei frutti di una tecnologia medica sofisticata, e sono ancora meno i medici che acquisiscono la capacità di servirsene.

Tuttavia i medesimi frutti della ricerca medica hanno dato luogo a un'attrezzatura essenziale che oggi permette, ad esempio, ai soldati di sanità di ottenere in condizioni di emergenza, con solo qualche mese di addestramento, risultati che un medico a pieno titolo non avrebbe neppure

immaginato durante la Seconda guerra mondiale. A un livello ancora più semplice, qualsiasi giovane contadina sarebbe oggi in grado di diagnosticare e curare la maggior parte delle malattie infettive se i professionisti della scienza medica preparassero dosi e istruzioni specifiche per una determinata area geografica.

Come si ricava da tutti questi esempi, già delle considerazioni educative sono sufficienti per esigere un radicale ridimensionamento della struttura professionale che oggi ostacola il rapporto tra lo scienziato e la maggioranza della gente che vuole accedere alla scienza. Se si prestasse ascolto a questa richiesta, tutti gli uomini potrebbero imparare a usare gli strumenti di ieri, resi più efficaci e durevoli dalla scienza di oggi, per creare il mondo di domani.

Purtroppo, quella che prevale oggi è la tendenza esattamente opposta. Conosco una zona costiera dell'America meridionale dove la maggior parte della popolazione si guadagna da vivere praticando la pesca su piccole barche. Il motore fuoribordo è senza dubbio lo strumento che ha cambiato in modo più drastico la vita di questi pescatori. Ma nella zona da me studiata, il cinquanta per cento dei fuoribordo acquistati tra il 1945 e il 1950 funziona ancora grazie a continui aggiustamenti, mentre il cinquanta per cento dei fuoribordo acquistati nel 1965 non va più, perché sono stati fabbricati in modo da non poter essere riparati. Il progresso tecnologico fornisce alla maggioranza congegni che essa non può permettersi, mentre la priva degli strumenti più semplici di cui ha bisogno.

Il cemento armato, i metalli e le materie plastiche che si usano nell'edilizia hanno fatto grandi progressi negli anni Quaranta e dovrebbero offrire a un maggior numero di persone la possibilità di costruirsi la propria casa. Ma mentre nel 1948 più del trenta per cento delle case unifamiliari degli Stati Uniti era stato fabbricato dal loro proprietario, alla fine degli anni Sessanta la percentuale dei costruttori in proprio era scesa a meno del venti per cento.

La caduta di livello delle capacità dovuta al cosiddetto sviluppo economico è ancor più visibile nell'America latina. Qui la maggioranza della gente continua a costruirsi la propria casa dalle fondamenta al tetto. Spesso usa il fango in forma di mattoni e la paglia per la copertura, materiali di insuperata utilità in un clima umido, caldo e ventoso. Altrove si ricava un'abitazione da cartoni, fusti di benzina e altri rifiuti industriali. Invece di fornire alla gente delle attrezzature semplici e dei componenti

fortemente standardizzati, durevoli e facili da riparare, tutti i governi si sono messi a produrre in serie edifici a basso costo. È chiaro che nessun Paese può permettersi di fornire unità abitative moderne e soddisfacenti alla maggioranza della sua popolazione; e tuttavia non c'è Paese dove questa politica non stia rendendo progressivamente più difficile per la maggioranza l'acquisizione delle conoscenze e delle capacità di cui essa avrebbe bisogno per costruirsi da sola delle case migliori.

«Povertà» autodeterminata

Considerazioni educative ci permettono di formulare una seconda caratteristica fondamentale che ogni società postindustriale dovrebbe avere: un corredo di strumentazione di base che per sua stessa natura controbilanci il dominio tecnocratico. Per ragioni educative, dobbiamo mirare a una società in cui il sapere scientifico sia incorporato in strumenti e componenti che possano essere adoperati, per scopi dotati di senso, in unità abbastanza piccole perché siano alla portata di tutti. Soltanto simili strumenti possono socializzare l'accesso alle abilità. Soltanto simili strumenti consentono associazioni temporanee tra coloro che vogliono adoperarli in specifiche circostanze. Soltanto simili strumenti lasciano emergere progetti specifici all'atto del loro uso, come sa ogni abile smanettone. Solo combinando entrambe le condizioni di cui finora ho parlato, l'accesso garantito ai fatti e una limitata potenza della maggior parte degli strumenti, si può concepire un'economia di sussistenza capace di incorporare in sé i frutti della scienza moderna.

Nei Paesi poveri, lo sviluppo di una cosiffatta economia scientifica di sussistenza andrebbe senza alcun dubbio a vantaggio della stragrande maggioranza della gente. E anche per i Paesi ricchi essa è l'unica alternativa al progressivo aggravarsi dell'inquinamento, dello sfruttamento, dell'opacità. Ma come abbiamo già visto, non si può detronizzare il Prodotto interno lordo senza sovvertire al tempo stesso l'Istruzione interna lorda, solitamente concepita come capitalizzazione delle risorse umane. Non può esistere un'economia egualitaria in una società dove sono le scuole a conferire il diritto di produrre.

La realizzabilità di una moderna economia di sussistenza non dipende da nuove invenzioni scientifiche. Dipende soprattutto dal fatto che una società

sia capace di concordare limitazioni fondamentali, autodeterminate, antiburocratiche e antitecnocratiche.

Queste autolimitazioni sociali possono assumere varie forme, ma non possono funzionare se non attengono alle dimensioni fondamentali della vita. (La decisione del Congresso degli Stati Uniti di non realizzare l'aereo da trasporto supersonico è uno dei passi più incoraggianti nella direzione giusta[14].) La loro sostanza dovrebbe vertere su questioni molto semplici, pienamente comprensibili e valutabili da ogni persona di buon senso (ne sono un buon esempio le questioni in gioco nella controversia del supersonico). Tutte le limitazioni di questo tipo dovrebbero essere decise in vista di uno stabile ed eguale godimento del know-how scientifico. I francesi dicono che ci vogliono mille anni perché un contadino impari ad accudire una mucca; ma basterebbero meno di due generazioni per aiutare tutti gli abitanti dell'America latina o dell'Africa a usare e riparare fuoribordo, autoveicoli semplici, pompe, cassette di medicinali e betoniere, solo che non se ne cambiasse il modello ogni pochi anni. E poiché una vita ricca di godimento è una vita di rapporti costantemente significativi con gli altri in un ambiente significativo, l'eguaglianza di godimento non può che tradursi in eguaglianza di istruzione.

Per il momento, un consenso generale sull'austerità è difficile da immaginare. La ragione che di solito si dà per spiegare l'impotenza della maggioranza è formulata in termini di classe (politica o economica); ciò che di solito non si comprende è che la nuova struttura di classe di una società scolarizzata è ancora più potentemente dominata da taluni interessi costituiti. Certo, un'organizzazione imperialistica e capitalistica della società genera una struttura sociale entro la quale una minoranza è in grado di esercitare un'influenza sproporzionata sull'opinione della maggioranza. Ma in una società tecnocratica, il potere di una minoranza di capitalisti della conoscenza può impedire che si formi un'autentica opinione pubblica controllando il know-how scientifico e i mezzi di comunicazione. Le garanzie costituzionali delle libertà di parola, di stampa e di riunione intendevano assicurare il governo del popolo. L'elettronica, i moderni procedimenti di fotocomposizione e di stampa in offset, i calcolatori condivisi da più utenti contemporaneamente, i telefoni offrono in teoria un'attrezzatura che potrebbe dare a quelle libertà un senso del tutto nuovo. Ma purtroppo questi strumenti vengono impiegati nei media moderni per accrescere il potere dei banchieri di conoscenza di convogliare i loro

programmi preconfezionati, tramite catene internazionali, verso un maggior numero di persone anziché essere usati per incrementare delle vere reti, capaci di offrire eguali occasioni d'incontro fra i membri della maggioranza.

La descolarizzazione della cultura e della struttura sociale richiede che la tecnologia venga usata in modo da consentire una politica partecipativa. Solo sulla base di un accordo della maggioranza si possono fissare limiti alla segretezza e alla potenza in costante incremento, senza ricorrere a una dittatura. Abbiamo bisogno di un ambiente nuovo in cui si possa crescere senza classi sociali: altrimenti avremo un bel Mondo Nuovo in cui saremo tutti educati dal Grande Fratello.

Educazione ecologica? No, grazie

La crisi mondiale attuale si presenta come la convergenza di una moltitudine di problemi. Quello dell'ecologia è uno di essi e l'UNESCO ci chiede oggi di analizzarlo nel corso di questo seminario dal titolo *Educazione ecologica e pianificazione socio-economica*. Date le strutture ideologiche che a questo organismo derivano dalle sue stesse origini, dato l'ottimismo che attorno agli anni Cinquanta, all'epoca della sua fondazione, si professava nei riguardi dei miracoli che poteva operare la diffusione dell'insegnamento, temo di poter predire a colpo sicuro quale sia l'orientamento delle vostre proposte: voi, in quanto esperti, state perseguendo l'escalation suicida che conduce verso l'aumento dei programmi scolastici. L'insegnamento, l'istruzione sono diventati una panacea e ogni mutamento tecnico provoca un rafforzamento di questo sistema di terapia prodigiosamente costoso.

Nel Medioevo, gli alchimisti credevano alle virtù della pietra filosofale che, applicata agli elementi della terra, poteva liberarne gli spiriti. Come loro, noi abbiamo la pretesa di condurre le persone attraverso una serie di gradi e di iniziazioni fino all'illuminazione perfetta che le introdurrà nella «gabbia dorata»[1]. Per inserirle nella logica d'un sistema industriale in perpetua espansione, ci occorrono degli educatori.

Siamo i perfetti discendenti di quel Comenio la cui *Didactica magna* voleva essere «l'arte suprema di insegnare tutto a tutti». Nella stessa ottica, pretendiamo di trasformare la popolazione del globo in consumatori di conoscenze, «tutto» consistendo, per ciascuno, nel trovare il posto che gli conviene in una delle sedici categorie della metamorfosi pedagogica.

Nel clima attuale, l'ecologia sta diventando l'ultima delle discipline inserite nei curricoli scolastici. Essa è ugualmente destinata a figurare in quelli dell'educazione permanente, promossa al rango di quarto rudimento: leggere, scrivere, far di conto… riciclarsi! Il panico suscitato

dall'inquinamento costituisce un'occasione ghiotta per i burocrati e i tecnocrati. Gli insegnanti si lanciano alla riscossa. Avevamo già il grande movimento degli istituti di ricerca e dei sistemi antinquinamento; ci mancava il pullulare degli organismi incaricati di assicurare, a costi elevati, la formazione degli specialisti dell'ambiente.

Questo insegnamento dell'ecologia maschera un'intenzione politica. Se si cerca di promuovere una lotta efficace contro l'inquinamento e se nello stesso tempo si pretende di mantenere l'espansione industriale, è necessario fissare nuovi regolamenti e nuove leggi perché bisogna pur fare ingoiare la pillola: bisogna che le persone si sottomettano docilmente alle frustrazioni che si impongono loro per arrivare a risolvere i problemi che si è loro insegnato a creare. Per rendere accettabile questo controllo politico, lo si battezza «iniziazione ai problemi dell'ambiente».

Ogni somma investita per produrre una nuova generazione di congegni meccanici approfondisce il fossato dell'ineguaglianza sociale. Il numero delle persone ammesse a fabbricare delle vetture munite dei nuovi dispositivi necessari alla sicurezza diminuisce ineluttabilmente; e parimenti quello dei benestanti che avranno il diritto di utilizzarle. Non solo la costruzione di fabbriche non inquinanti costa molto cara, così come gli uffici-studi capaci di progettarle, ma anche la realizzazione di programmi ecologici per l'insegnamento e la formazione degli specialisti capaci di insegnare questa nuova materia. Occorreranno sempre più professori per insegnare ad allievi sempre più numerosi le ragioni che giustificano la loro sottomissione a questa concentrazione accelerata dei privilegi.

Dalla produzione a catena di merci che distruggono la natura, si slitta verso l'elaborazione in serie di trattamenti che distruggono la società e, con un eufemismo, si chiama ciò «miglioramento delle condizioni di vita». L'educazione civica e l'educazione sessuale tendono già a bloccare ogni impegno politico e a inibire il desiderio; alla stessa maniera, i programmi che vi accingete a definire per l'insegnamento dell'ecologia in aula o in TV non potranno avere altro effetto che di anestetizzare l'opinione pubblica per quanto concerne la giustizia sociale e di imprigionarla sotto la costrizione della competenza burocratica.

E tuttavia questo incontro organizzato sotto l'egida dell'UNESCO potrebbe fornirci un'occasione eccezionale per riflettere su un'alternativa fondamentale. Finora nessuno sembra essersi domandato se non esistano soglie al di là delle quali la crescita economica urterebbe contro i limiti di

ciò che, psicologicamente, gli individui possono sopportare. La crisi ambientale ci offre la possibilità di svegliarci e di interrompere l'incubo alchimistico, perché l'illusione secondo la quale l'insegnamento istituzionalizzato può crescer indefinitamente diviene grottesca nel momento in cui cominciamo a riconoscere i limiti inerenti alle forme stesse dello sviluppo industriale.

Già alla conferenza di Stoccolma ci si è domandati se non converrebbe limitare la crescita economica. Possiamo ora chiederci: approfitteremo di un tal rallentamento per accelerare, in nome dell'istruzione e dell'insegnamento, il fenomeno della scolarizzazione? Oppure, prendendo spunto da Stoccolma, cercheremo al contrario di discernere certi limiti, pure ineluttabili, d'ordine differente benché complementare, e che andrebbero analogamente imposti al meccanismo stesso dei nostri pretesi interventi terapeutici? La crisi ecologica sta per rilanciare la corsa alle attrezzature pedagogiche? Oppure ci sta permettendo di smascherare la nostra bulimia scolastica, costringendoci a confessare che esistono dei limiti allo sviluppo dell'insegnamento? Intendiamo richiedere sempre più mezzi finanziari e istituzionali per «produrre istruzione»? O intendiamo individuare i livelli e i modi di espansione industriale che hanno come conseguenza un condizionamento degli individui intollerabile psicologicamente, distruttivo socialmente e impossibile economicamente? Se questa conferenza potesse, in un modo o nell'altro, dare inizio a una ricerca su questi limiti, che non dipendono da meccanismi fisici ma che lo sviluppo delle istituzioni è destinato a incontrare ineluttabilmente, fornirebbe un contributo straordinario alla nostra lotta per sopravvivere alla crisi ambientale.

Una tale impresa si rivela terribilmente difficile, tanto la fiducia demenziale che si accorda alle virtù dell'espansione è incrostata nella mentalità collettiva contemporanea. È vero che oggi, accanto agli economisti che predicano a favore della crescita economica, altri, partigiani di una condizione stazionaria, denunciano certi effetti nocivi del sistema; ma a proposito dei servizi che esso produce, è ammesso una volta per tutte che essi sono «benefici»: nessuno – salvo rare eccezioni – mette in discussione la necessità di sviluppare al massimo la salute, l'insegnamento, l'assistenza. Una verità sfugge agli uni come agli altri: anche se, secondo i migliori orientamenti, si arrivasse a controllare gli strumenti e le istituzioni attuali, ciò non garantirebbe alcun controllo su fenomeni come la sovrappopolazione, la sovrapproduzione o la tirannia tecnologica.

Per i dirigenti d'oggi, un malessere provocato dall'industrialismo non si può guarire logicamente che con rimedi fabbricati in serie: educazione, medicina, amministrazione… o controguerriglia!

Più le nazioni si arricchiscono, più si abituano al consumo di cose inutili estranee alla vita reale. Come i drogati, le persone spendono sempre di più per ritrovarsi sempre più insoddisfatte. Si spostano sempre più velocemente, ma passano sempre più tempo incastrate al loro sedile, a segnare il passo negli ingorghi, a rimettersi da incidenti o a lavorare per lo sviluppo di una rete stradale finanziata grazie alle loro imposte. Ci sono già persone che riconoscono gli effetti nocivi della produzione eccessiva di merci, ma poche ammetteranno che la produzione di servizi, una volta organizzata in istituzioni, fa parte anch'essa del medesimo sistema di produzione industriale.

In Paesi così diversi come gli Stati Uniti e il Brasile, più della metà dei fondi erogati per la medicina professionale e la salute pubblica è usata per il trattamento di malattie caratteristiche di un mondo «medicalizzato». Nelle città, dove non si ha più neppure la possibilità di esercitare il diritto naturale all'uso delle proprie gambe per muoversi, gli abitanti sono ridotti a pedine da spostare. Non si può più esercitare la propria volontà senza passare attraverso il controllo delle associazioni professionali. Sono i burocrati che detengono oggi il potere di fissare il ruolo degli uni e degli altri: qui gli analfabeti, lì i disadattati, i devianti, i malati, i folli, i membri sovversivi o, più semplicemente e generalmente, intercambiabili della specie umana.

Si riconoscono come fatti reali quei fenomeni che sono all'origine del sentimento di impotenza, della sovraprogrammazione, del carattere concentrazionario che la società va assumendo, dell'angoscia dinanzi al futuro. Tuttavia, ci si rifiuta di ammettere che tutto questo deriva dall'organizzazione di tipo industriale applicata, con il pretesto della massima efficienza, alle cure di cui le persone hanno bisogno. Tutto dipende da un certo trattamento dispensato da professionisti; giunto a questo punto, il sistema industriale diventa per forza di cose intollerabile, anche se la produzione in questione si veste di titoli pomposi come «miglioramento dell'insegnamento», «miglioramento della salute», «armonizzazione dei comportamenti», «partecipazione» o «coerenza di riflessi politici». Di fronte a tutte le malattie moderne, il solo rimedio che ci si ostina a prescrivere è, imperturbabilmente, il veleno.

Se ci si orientasse in un senso diametralmente opposto, un po' di realismo di fronte alla situazione sociale condurrebbe a rovesciare l'ottica della nostra euforia terapeutica.

1) Invece di definire programmi, cercheremmo di determinare fino a quali limiti gli individui e le comunità possano resistere alla terapia burocratizzata.

2) Invece di illuderci sui miracoli derivanti dai progressi pedagogici, valuteremmo i guasti già inammissibili prodotti dalle istituzioni attuali.

3) Invece di subire i poteri dittatoriali esercitati dai pianificatori che manipolano le persone in funzione della propria concezione dell'età dell'oro, tenteremmo di definire quelle condizioni di funzionamento della società attuale che rendono la maggioranza degli individui incapaci di comprendere e di padroneggiare il proprio destino.

4) Invece di tentare di programmare un insieme di conoscenze da acquisire in materia di ecologia, cercheremmo di immaginare l'ossatura di soluzioni tecniche in grado di permettere alle persone, nella loro propria situazione, di partecipare all'elaborazione attiva, alla scelta e all'uso autonomo dei propri strumenti.

Queste linee d'orientamento potrebbero aprire la via a una definizione scientifica, e tuttavia molto semplice, alla portata delle persone comuni, delle condizioni che possono assicurare a una data comunità umana il potere di applicarsi ai problemi specifici del suo ambiente. Secondo me, questo potere dipende prima di tutto dalla struttura fondamentale degli strumenti appartenenti alla comunità. Per quest'ultima, l'azione che consiste nel limitare la propria crescita demografica, la propria produzione e le nocività del suo ambiente tecnologico si eserciterà tanto più facilmente quanto più i suoi strumenti saranno confacenti a un'attività controllata dalle persone. Essi favoriranno effettivamente la partecipazione se saranno concepiti in maniera che, servendosene, gli individui autonomi e le comunità di base si sentano sollecitati a collaborare in modo efficace a una produzione globale rispondente ai bisogni della loro vita o del loro lavoro.

Al contrario, quando si tratta per una collettività di padroneggiare gli elementi che determinano il suo ambiente, le difficoltà appaiono quasi insormontabili se gli strumenti di cui essa dispone sono irrimediabilmente fabbricati in vista del solo modo di produzione industriale. Nella misura in cui questo detta la sua legge, il controllo dell'energia consumata si concentra progressivamente nelle mani di un numero sempre più ridotto di

agenti privilegiati che dispongono della potenza di enormi macchine e di mostruose organizzazioni per produrre sempre più merci destinate a un mercato fatalmente condannato all'espansione. In un tale sistema, ciascuno dei membri della comunità si vede ridotto al ruolo di semplice consumatore. Dato il posto che occupano oggi nell'esistenza gli strumenti della tecnica moderna, più il potere di controllo si trova concentrato, più la divisione del lavoro è perseguita[2], più gli uomini sono assoggettati a una dipendenza che li lascia alla mercé degli specialisti, meno una comunità potrà intervenire sul proprio ambiente. Se realmente vogliamo salvare quest'ultimo, occorre ristrutturare la società e, al posto del monopolio requisito dalla produzione industriale e professionale, è necessario creare gli strumenti di una società moderna ma conviviale.

«Autocritica»

Vorrei dire che, effettivamente, mi considero un con-pellegrino dell'ovvio, come ci ha definiti Paulo[1]: persone che cercano di spiegare l'ovvio. Dunque: in questa riconsiderazione critica mi si chiede, primo, che indichi fino a che punto rigetto e vorrei cancellare quel che ho scritto cinque anni fa; secondo, che indichi in quali punti credo di esser stato almeno parzialmente corretto ma vorrei in qualche misura correggermi; infine, che indichi quei punti in cui, a proposito dell'istruzione [*education*], credo di aver nel frattempo proceduto oltre. Se l'ho capito bene, Paulo ha detto brillantemente in una sola frase ciò che io non avevo capito cinque anni fa: «Si a educação prática transforma e porque mantém o que transforma»: se l'istruzione trasforma, ha la possibilità di trasformare solo perché mantiene quello che trasforma. Ecco che cosa non ho capito cinque anni fa[2]. È per questo motivo che la mia critica era diretta principalmente verso gli strumenti, i dispositivi attraverso cui si produceva istruzione, e solo secondariamente verso la ideologia in sé dell'istruzione come merce, cioè come un modo industriale di produzione che deve poi trovare un meccanismo equo di distribuzione. Già allora, nel 1968, una stretta collaborazione – per non dire un'amicizia – che era durata per dieci anni e mi aveva permesso di scrivere gli articoli riuniti in *Descolarizzare* ebbe fine, perché il mio collega Everett Reimer, a cui debbo in larga misura l'incoraggiamento per quel libro, non accettò il punto di partenza della mia riflessione sulla inevitabile natura di «merce» del «prodotto» dell'istruzione, come derivante dall'impatto di un sistema sulle persone più che non dall'interazione tra persone che si riconoscono reciprocamente indipendenti.

Ora, ciò che non prevedevo cinque o anche solo tre anni addietro era che l'UNESCO sarebbe arrivata a darsi un Dipartimento per la descolarizzazione – una burocrazia che si occupa di descolarizzazione. Io mi scuso per aver

contribuito a introdurre nell'inglese questa brutta parola, questo orrendo neologismo. Divido la responsabilità con Cass Canfield, un redattore di Harper che è evidentemente un bravo uomo d'affari. Egli scovò quella parola da qualche parte in una frase secondaria del mio libro e disse: «Ivan, questo è un titolo meraviglioso per il libro, chiamiamolo *Descolarizzazione dell'istruzione*». Già cinque anni fa avevo la sensibilità e la lucidità sufficienti per rispondere: «No, no, non stiamo parlando della descolarizzazione del processo, di quel particolare processo all'interno del tipo di organizzazione da cui l'istruzione è oggi prodotta, ma parliamo di una trasformazione della società tale per cui essa non abbia bisogno di questo processo».

Quello che non mi aspettavo era che questa visione si generalizzasse così velocemente – che la gente prendesse così in fretta coscienza del fatto che l'istruzione, quale che sia il significato della parola, e anche nel caso che potesse prodursi in modo tale da essere accessibile e soddisfacente per gli educatori su basi egualitarie, è ampiamente al di là delle possibilità economiche di qualsiasi Paese; in altre parole, che non è realizzabile. Ciò che mi aspettavo altrettanto poco è stata la velocità con cui il sistema ha risposto: cioè, la velocità con cui strumenti non scolastici sarebbero stati impiegati per produrre lo stesso risultato! Non sospettavo che la società potesse spostare fondi, manodopera e prestigio destinati al metodo della scolarizzazione di tipo manifatturiero (una linea di montaggio di trenta-cinquanta individui attorno a una figura dotata dell'autorità di determinare che cosa sia istruzione e che cosa no, mille ore all'anno per varie unità di quattro anni, una sopra all'altra), al metodo dell'*éducation permanente*, l'*éducation interminable* o che termina solo, in realtà, con la signora Kübler-Ross, la formatrice di coloro che insegneranno ai moribondi come arrivare correttamente all'ultimo di cinque stadi che devono attraversare prima della fine[3]. Cinque anni fa ho scherzato sulla educazione terminale fornita dagli impresari delle pompe funebri, ma non immaginavo sarebbe stata realizzata tanto rapidamente dall'Istituto di tanatologia della Columbia University[4]!

In terzo luogo, ciò che non ho capito all'epoca è un'altra posizione che può essere assunta da ex cristiani ossessionati dall'educazione. Secondo me, l'educazione dev'essere trattata alla stregua di un fariseo. Quel che chiamiamo educazione non è concepibile fuori dalla tradizione cristiana. È inspiegabile, storicamente, se non sullo sfondo di una conoscenza della

dottrina cattolica circa i rituali che procureranno la grazia. È inconcepibile senza la premessa teologica di una natura decaduta che deve essere redenta attraverso un intervento rituale della società. Inconcepibile per me, se non sullo sfondo di un passaggio dalla dottrina secondo cui tutti nasciamo nel peccato originale alla dottrina secondo cui tutti nasciamo nella stupidità originale, la quale può essere redenta soltanto attraverso l'intervento di un qualche trattamento istituzionale organizzato pubblicamente. E tale trattamento può essere meglio descritto come scolarizzazione. L'*éducation permanente*, l'educazione degli adulti, la formazione per genitori, sono altri di questi trattamenti.

Queste sono alcune delle questioni più importanti che devo ripensare. Secondo me, la principale ragione per cui non ho affrontato in modo appropriato la tematica dell'educazione nel suo insieme è stata che in quel momento non ero abbastanza coraggioso nella mia critica della società industriale. Non un coraggio generico, ma un coraggio di soglie quantitative[5]. Come ho detto stamane a qualcuno, per me era un punto filosofico sufficientemente chiaro il fatto che esistano soglie quantitative in certe dimensioni delle forze materiali di produzione, di natura tale che, quando sono superate, la forza materiale di produzione, il mezzo di produzione, lo strumento, l'*outil* o l'*outillage* della società, assume caratteristiche che infliggeranno inevitabilmente sfruttamento alle società che adottano istituzioni di questo genere. Infligge disuguaglianza, ingiustizia e inefficienza alla maggior parte delle persone nello svolgimento dei loro compiti specifici; maggior perdita di tempo, più controlli sociali, e tutto a favore di alcuni pochi. Non avrei mai immaginato che questi limiti, che devono essere imposti al modo industriale di produzione per evitare che assorba e paralizzi la produzione autonoma, fossero tanto bassi come si sono rivelati nel caso dei trasporti, ad esempio – venti miglia all'ora, credo. Per questo, Paulo, non mi sono accorto che entrambi – tu meno di me, perché tu rimani più al livello del sentire [*feeling*] e non delle tecniche – ci preoccupavamo della necessità dell'educazione credendo entrambi che tale necessità esistesse, mentre in realtà non dovrebbe esistere in una società realmente moderna e interamente organizzata a favore di un modo di produzione autonomo.

Perciò io sono la persona sbagliata per stare qui: sono andato assolutamente fuori parte nel corso di questi anni. Il *Discorso a Lima* è stata l'ultima occasione in cui ho pensato seriamente sull'educazione[6]. Ma mi

ha reso molto felice vedere che, come risultato di certa critica che facevamo in quel momento, persone che hanno la metà dei nostri anni si sono sentite coinvolte. Nello scorso settembre questo mi è stato fatto capire dalle critiche di Huberman. A Cuernavaca ho preso coscienza delle critiche teoriche di Wolfgang Sachs e del suo gruppo, critiche molto precise e razionali. Più tardi la critica della scolarizzazione è stata trasferita alla educazione degli adulti, e Verne e altri hanno sviluppato il tema di base del nostro lavoro – il programma latente e nascosto in tutti i tipi di istruzione. Quando ho visto quanto lontano stava andando André Gorz nel rivelare come la crescente divisione del lavoro nella società sia un disegno ideologico pernicioso che rende le opzioni sociali sempre più impossibili, non ho potuto fare a meno di rallegrarmi. Vorrei raccomandarvi di leggere e studiare il pensiero di questi autori. Come minimo, sul terreno dell'istruzione, io sono, credo, una reliquia del passato.

Imprigionati nell'aula globale

Ivan Illich e Étienne Verne

L'analisi dei difetti del sistema scolastico non spinge più nessuno all'azione. Ciò vale per gli specialisti che stabiliscono i fatti, i politici che decidono come agghindarli, gli insegnanti che devono venirci a patti. Le conclusioni raggiunte sono depositate nelle biblioteche, e le grandi burocrazie internazionali si incaricano di diffonderle.

Il consenso generale sull'inefficienza crescente della spesa per la pubblica istruzione, essa pure in costante aumento e a costi sociali sempre più alti[1], è insieme pericoloso e perverso. Pericoloso perché giustifica la formulazione di nuove politiche educative, conservando il potere di agenzie e apparati incaricati di adottarle e implementarle. Perverso, perché quanto più le varie critiche al sistema scolastico vengono assorbite, tanto più in profondità si radica l'idea che un trattamento educativo sia necessario, obbligatorio e interminabile.

Più cresce l'accordo sulla futilità delle esorbitanti spese per l'istruzione[2], sulla povertà sociale che essa perpetua e dissimula[3] e sulla frustrazione che provoca[4], maggiore è l'ingegnosità con cui si cercano nuove risorse e più soldi per budget educativi alternativi. Così, fino al punto di esigere dal lavoratore francese una contribuzione obbligatoria per una formazione che non è lui a chiedere e di cui molto probabilmente non beneficerà[5], ma che serve a conformarlo, integrarlo, addomesticarlo e dominarlo[6].

Non abbastanza spesso[1] si porta alla nostra attenzione il fatto che tale formazione debba essere erogata da «formatori» [*«instructors»*], una nuova professione il cui sviluppo presenta il vantaggio di procurare posti di lavoro a intellettuali che altrimenti resterebbero disoccupati. Essa garantisce inoltre che un'alleanza tra operai e intellettuali venga impedita dal sistema. L'educazione permanente assorbe i quarantamila intellettuali per i quali non

esiste altro mestiere, e li impiega come «formatori», programmatori di corsi, direttori o ispettori delle attività formative.

La loro evoluzione a «formatori» a tempo pieno nell'ambito dell'educazione permanente garantisce che non diventino un gruppo di scontenti ai margini delle istituzioni industriali. Facendone una professione, confermandone lo status accademico e difendendone i diritti, nonché più avanti il monopolio, l'educazione permanente li recluta nel processo di riqualificazione della forza lavoro.

I lavoratori si troveranno in una condizione di più grave svantaggio nelle mani di una classe di monopolisti di professione, terapeuti di comunità, specialisti di comunicazione e gestione. Così i «formatori» sferreranno contro l'autonomia dell'individuo lavoratore lo stesso colpo inferto dai politici di professione alla sua capacità di lottare.

Nell'analizzare le diverse dimensioni della crisi mondiale dell'istruzione, nel denunciare i costi in crescita dei programmi educativi, nell'esporre alla luce del sole il curricolo occulto, nessuno dubitava che il principale risultato di una critica che si voleva distruttiva dei dieci o quindici anni di frequenza obbligatoria e scolarizzazione intensiva sarebbe stata l'accettazione dell'idea di educazione permanente, di istruzione per gente di tutte le età e di apertura illimitata delle istituzioni educative.

È stata probabilmente la ricerca di soluzioni alternative agli effetti dannosi della scolarizzazione a portare da un'idea di istruzione limitata ai primi anni di vita all'idea di un'assistenza educativa continua.

Poiché limitano la loro attenzione alle conseguenze evidenti della scolarizzazione obbligatoria, senza tener conto del curricolo occulto e dell'ethos pubblico che ne deriva, i politici non possono andar oltre il compensare, correggere o ridurre i difetti di superficie.

Ma il solo effetto certo di queste innovazioni è quello di nascondere ancora meglio il programma latente col semplice manipolarne i dati manifesti, e per questa via rafforzarlo. La ricerca di strategie alternative affidata a esperti così come l'imposizione di nuove leggi e regolamenti da parte dei politici sottintendono che individui e comunità non abbiano né risorse sufficienti per individuare le loro specifiche esigenze formative, né il potere di decidere in autonomia in che modo soddisfare i propri bisogni. A ogni passo, essi diventano un po' più espropriati di sé e un po' più industrializzati. E questo, di fatto, è il risultato universale della scolarizzazione obbligatoria.

Il fatto che i tecnocrati si siano convertiti dal sistema scolastico tradizionale all'idea di educazione permanente è la migliore illustrazione di questo passaggio da una forma limitata a una forma illimitata e interminabile di istruzione, e la prova migliore dell'estendersi del loro potere. Ora che i tecnocrati se ne sono appropriati, l'educazione permanente non può più essere il progetto di dissolvere la scolarizzazione obbligatoria in una trama sociale di occasioni formative.

Pochi anni or sono, l'estensione dell'istruzione a ogni periodo della vita veniva liberamente proposta come alternativa radicale alla scolarizzazione, e mezzo per limitarne l'espansione. Sembrava che si dessero due obiettivi complementari: la descolarizzazione del processo educativo e l'introduzione di una forma permanente di istruzione.

Obiettivi complementari nel senso che non ci si poteva immaginare che qualcosa come l'educazione permanente venisse introdotto su larga scala senza l'imposizione di limiti corrispondenti allo sviluppo della scolarizzazione, o addirittura di una riduzione di questa. Limiti alle politiche scolastiche erano apparsi necessari su base

- economica, in vista di un contenimento della spesa e di un migliorato rapporto costi-benefici;
- sociale, considerando il perpetuarsi delle disuguaglianze sociali e la mancanza di redistribuzione delle opportunità;
- politica, per la crescente incapacità di scuole e università di convincere gli studenti a conformarsi e sottomettersi al modo industriale di produrre ricchezza;
- etica, stante l'«imperialismo» sempre maggiore del certificato scolastico, che prevarica sul diritto dei singoli e dei gruppi di decidere per sé stessi in che modo vogliano vivere e gestire il proprio rapporto col processo produttivo.

Strategicamente, a livello di gestione, la proclamata apertura permanente dell'accesso all'istruzione e il diritto di riceverla erano previsti allo scopo di rendere più facile alle burocrazie politiche il compito di accettare limitazioni allo sviluppo quantitativo della scolarizzazione, dato che le opportunità educative non sarebbero state ristrette agli anni dell'infanzia e adolescenza, ma a tutti sarebbe stata offerta una seconda o addirittura terza chance. Un terreno ideale per l'ideologia dell'uguaglianza di opportunità.

Il fatto è che lo sviluppo della scolarizzazione era già compromesso nel momento in cui trovare i fondi per le crescenti spese educative diventava

difficile senza ulteriore pregiudizio per altri settori in via di sviluppo, mentre si andavano imponendo all'attenzione i dubbi sulla produttività economica e la giustificabilità sociale di tali spese.

In parallelo, pedagogisti e politici venivano presentando l'educazione permanente non come un diverso approccio all'insegnamento, ma come un nuovo modello sociale, in cerca di rispettabilità grazie al prestigio della rivoluzione culturale, o presso le nebbie della rivoluzione permanente, o ancora nella cornice utopica di una nuova società tutta da instaurare, o nella prospettiva volontaristica di una lotta politica intesa a permetterci di scegliere oggi quel che vogliamo per il domani.

Il compito è di dimostrare che questi progetti (poco importa quanto ben argomentati) sono un'espressione della moderna, umanistica illusione pedagogica secondo cui l'ordine delle cose e le caratteristiche delle istituzioni cambieranno se cambia l'educazione. Quando la società è stratificata, e la distribuzione del capitale è il parametro della sua stratificazione, è costantemente necessario far sì che la gente creda nella redistribuzione delle opportunità, e accetti perciò il carattere di sostanziale disuguaglianza all'interno della società, così che chi ha il potere possa poi giustificare la propria posizione di privilegio.

Una volta che sia intervenuta una divisione tra aspetti sociali e aspetti tecnici del lavoro, è necessario garantire che l'acquisizione di qualifiche sia progressiva, e che tali qualifiche siano non solo differenziate, ma separate. Per ragioni afferenti all'attuale situazione economica e allo stadio di sviluppo della produzione industriale, è diventato importante trasferire all'educazione permanente alcune funzioni che la scuola non disimpegna più adeguatamente.

La descolarizzazione, adottata dall'ideologia industriale, serve a questo trasferimento di funzioni, così come a vari regimi fascisti serve una razionalizzazione consapevole[2]. Come è utilizzata per promuovere istruzione senza scuole e scuole senza pareti, senza satelliti educativi né industria del sapere, macchine che insegnano e sistemi multimediali, così la descolarizzazione è utilizzata per promuovere l'educazione permanente. Senza dubbio essa cade qui in una trappola più pericolosa e meglio mimetizzata, appositamente messa in opera da coloro che intendono utilizzarla per giustificare la megamacchina educativa dell'anno 2000.

Se l'educazione permanente è semplicemente espressione di un'illusione pedagogica, dobbiamo ancora dimostrare che essa non possa che portare

inevitabilmente a una replica delle stesse conseguenze dell'espressione originale di quella illusione in una società industriale, e cioè la scolarizzazione. Come travestimento della scolarizzazione, un'educazione permanente non sarà mai nient'altro che una trappola per qualsiasi progetto di descolarizzare la società.

Le possibili linee argomentative, in proposito, sono varie ma chiare. Partono dalla descrizione della inevitabile scolarizzazione delle modalità secondo cui si svolge l'educazione permanente, con la riconferma delle basi materiali dell'istituto della scolarizzazione. E arrivano fino a mostrare la persistenza e l'esercizio di un'idea di educazione come strumento obbligatorio di mediazione tra il desiderio di imparare di un individuo e ciò che egli desidera imparare. Altri argomenti contemplano il fatto che l'educazione permanente riproduce le stesse conseguenze della scuola e ne rinforza le funzioni sociali.

Tutto ciò, con in più l'espansione della formazione e la mercificazione del sapere, comporta sostanzialmente una riconferma del curricolo occulto della scolarizzazione con le sue ovvie conseguenze[7]. Tra le quali, particolare attenzione merita quella per cui l'educazione permanente diventa il simbolo non del nostro sviluppo sempre incompiuto, ma la garanzia della nostra permanente inadeguatezza[8].

Nelle società mercantili l'idea di educazione subì una prima trasformazione, venendo a significare la manipolazione di un individuo da parte di un altro, o l'influenza senza reciprocità di un individuo su un altro. Gli alchimisti offrirono un'immagine spazializzata di questo processo, e ne programmarono con successo la sequenza di fasi.

Le società industriali hanno prodotto un'ulteriore trasformazione, concependo l'educazione come quella manipolazione dei piccoli da parte degli adulti che fa uso di uno strumento programmato allo scopo: la scuola. Con l'educazione permanente siamo senza dubbio testimoni di una nuova trasformazione dell'idea di educazione, stavolta a beneficio esclusivo dei capitalisti di sapere e dei professionisti abilitati a distribuirlo.

Non si tratta nemmeno più di chiedersi se la generale estensione dell'educazione a tutte le età della vita e la disponibilità di attrezzature didattiche per i differenti stadi dell'esistenza configurino semplicemente la contaminazione di ogni forma di istruzione con le procedure scolastiche. Ora che la sottomissione della fanciullezza alla pedagogia è stata, grazie

alla scuola, portata a compimento, sembra piuttosto che tale processo sia da completare estendendolo all'età adulta.

Di fatto, e da un punto di vista storico, si ha l'impressione generale che lo scopo sia quello di estendere l'istituto della fanciullezza all'età adulta. Assoggettando gli adulti alla pedagogia si istiga la perpetuazione della fanciullezza: ha luogo un processo di infantilizzazione[9]. Pochi alunni di prima elementare sani mancherebbero di farsi spietatamente gioco di chiunque provasse ad assegnare loro le esercitazioni sulle tecniche di vendita che gli istruttori degli adulti infliggono a tutto un personale consapevole del fatto che la sua sicurezza dipende dalla docilità nel conformarsi alle regole.

La scolarizzazione degli adulti sarà lo strumento utilizzato per questo processo di ridefinizione sociale dell'adultità. Il fine della scuola poteva essere detto l'acquisizione della condizione adulta. Una volta che la maggioranza sia stata convinta di non aver diritto alla maturità, l'educazione permanente può affermarsi come processo senza fine, e di conseguenza come strumento indispensabile.

La medicina ha avuto uno sviluppo in senso contrario: dopo aver medicalizzato la morte, ha potuto con successo medicalizzare la vita e poi la nascita. La scuola si occupava all'inizio dell'accesso alla vita adulta e attiva. Ora aspira ad accompagnare il lavoratore per l'intera vita lavorativa, al punto di insegnare ai pensionati come accettare il non lavoro e come occupare il loro tempo. La medicina ha fatto della vita l'oggetto di cure sanitarie; l'educazione fa dell'esistenza l'oggetto di un corso di studi[3].

Come è stata medicalizzata la sofferenza, così si è scolarizzata l'esistenza, che anzi diventa essa stessa oggetto di apprendistato. La professione medica, costringendo la gente a nascere e morire in ospedale, è riuscita a inculcare l'idea che la vita sia una malattia. Ora gli educatori di professione, grazie all'istituzione dell'educazione permanente, stanno per riuscire a convincere le persone della loro incompetenza permanente. Il successo finale dello strumento scolarizzazione è l'estensione del suo monopolio dapprima a tutti i giovani, poi a tutte le età, infine a tutti i luoghi.

Qui, sarebbero da indicare le condizioni sociali, politiche ed economiche per la «scoperta» dell'età adulta come oggetto di attenzione pedagogica, cioè come età particolare che occupa una posizione nel, e in rapporto al, curricolo scolastico; ma anche come oggetto di una specifica azione

pedagogica che fa del «mestiere di scolaro» la sola occupazione stabile nel corso della vita, particolarmente nei periodi in cui le persone non hanno altra occupazione.

Parlare di «mestiere permanente di scolaro» equivale a prefigurare i vari prezzi da pagare alla mitologia industriale al fine di assicurare lo sviluppo dell'educazione interminabile.

Abbiamo raggiunto il momento decisivo, nella storia dell'educazione, in cui le grandi agenzie internazionali hanno ormai formulato i loro programmi per assoggettare l'intera vita di ognuno alla scolarizzazione, sovente nella prospettiva di «fare della descolarizzazione, con ogni mezzo disponibile, una necessità»[10]. Abbiamo anche raggiunto il punto in cui vari Paesi, dal sottoindustrializzato Perù alla sovraindustrializzata Francia, stanno cominciando a sostenere l'educazione permanente con mezzi legislativi.

L'istituzionalizzazione dell'educazione permanente deve riprodurre e migliorare la disseminazione delle procedure previste per i primi stadi della formazione, e fare in modo di inculcare il loro curricolo occulto.

Il *cholo* di Chimbote[4] e l'operaio semispecializzato delle fabbriche Renault a Boulogne-Billancourt avranno la chiara impressione di aver sempre la possibilità di ascendere per la scala sociale, con l'aiuto della formazione e delle risorse educative a loro assegnate. Avranno la conoscenza permanente che l'opportunità di raggiungere la sommità della scala esiste sempre, e che si deve soltanto alle loro deficienze se mancano di afferrarla.

Gli esperti di formazione hanno di fronte a sé una strada in discesa, potendosi permettere di ricopiare per l'educazione degli adulti gli stessi capitoli su finalità, metodi, risultati attesi ecc. già scritti per la scolarizzazione: non c'è niente di così simile a un convegno internazionale sull'educazione dei fanciulli di un convegno internazionale sull'educazione degli adulti. I capitoli sono gli stessi: l'educazione degli adulti come fattore di espansione della democrazia, come fattore di sviluppo, l'uguaglianza di accesso e l'uguaglianza di opportunità, l'educazione degli adulti più svantaggiati e così via[11].

La sola forma autentica di descolarizzazione è quella che non può essere programmata. La descolarizzazione reale è quella che è in corso in scuole e università sotto forma di diserzione, assenteismo, irrilevanza crescente di ciò che in esse si verifica e «allergia al lavoro».

Sempre meno spesso scuole e università vanno producendo i risultati attesi; sempre meno sono in grado di espletare le funzioni sociali loro assegnate; il declino è ogni giorno più evidente e la loro irrilevanza si viene aggravando: sono meno «efficienti» e meno competenti nel riprodurre le condizioni della produzione industriale.

Sta diventando urgente che le stesse forze sociali che hanno introdotto la scolarizzazione obbligatoria si impegnino a trasferire all'ambito dell'educazione permanente le funzioni che gli stadi iniziali dell'istruzione svolgono sempre peggio. Ciò sarà possibile riportando al centro del processo produttivo attività che ora se ne stanno allontanando, o che si sono sviluppate alla sua periferia, come i movimenti dell'educazione popolare.

Uno degli effetti più evidenti delle leggi francesi approvate nel luglio 1971 sulla «formazione professionale continua nel quadro dell'educazione permanente» è quello di aver di nuovo fatto del centro dell'impresa il luogo per l'attività formativa, grazie al ruolo giocato dal sovvenzionamento obbligatorio della formazione, con un ritorno alla tradizione di quelle «scuole di fabbrica» che fecero la prosperità del capitalismo nascente. È anche il senso stesso della reintroduzione dell'apprendistato nella Francia del 1971.

Il panel sui giovani tenutosi all'inizio del 1974 negli Stati Uniti sotto gli auspici del Comitato scientifico consultivo presso la Casa Bianca ha seguito lo stesso copione raccomandando una più rapida integrazione dei giovani d'età scolare al mondo del lavoro. L'impressione è che le esigenze della democrazia industriale circa lo strumento formazione stiano diventando sempre più pressanti e febbrili, per garantire continuità all'era dell'industria[12].

L'istituzionalizzazione dell'educazione permanente ha così l'effetto di raccogliere e formalizzare tutto un insieme di attività informali, apponendo l'etichetta di «educativo» a tutto un insieme di gesti e comportamenti spontanei, fino a presentare come cosa normale e moralmente sana la creazione di un «Centro di ricerca e formazione per l'educazione sessuale permanente» in cui, secondo la pubblicità di questo nuovo prodotto come fornita dall'istruttore, le persone possono «esplorare per esperienza diretta i vari aspetti della vita affettiva e sessuale in situazioni concrete».

Si tratta di attività e comportamenti che esistono da gran tempo, e finora sono sfuggiti al riconoscimento del giurista, alla pianificazione del politico,

all'indagine dell'analista, alla programmazione del pedagogista, alla medicalizzazione del sanitario e alla valutazione del controllore sociale.

Al buon tempo andato, il progettista doveva giusto confrontarsi coi suoi colleghi attorno al proprio tavolo da disegno per risolvere i suoi problemi. Oggi non può più discuterli all'interno dell'impresa, deve lasciare il posto di lavoro per andare ad ascoltare uno specialista, in un luogo specialisticamente attrezzato e a una certa ora programmata, per farsi illustrare tematiche che lui non ha mai incrociato, e farsi insegnare come risolvere problemi che non ha.

Non per nulla va crescendo la percentuale di corsi di formazione organizzati direttamente dalle imprese, e tali corsi di formazione, progettati per lavoratori manuali o capisquadra, sono corsi di «conoscenza e scoperta dell'impresa». È il tipo di corso programmato per i lavoratori della LIP di Grenoble dopo la fine dello sciopero[5].

Quando interviene l'istituzionalizzazione, il capo del personale, il consiglio di fabbrica, il contabile e l'istruttore possono ben essere consapevoli di tanta stupidità; possono sbrogliarsela solo pianificando, finanziando e mandando avanti la cosa.

Non va diversamente per il pescatore di Callao che, intrappolato nella rete di un «nucleo educativo», è costretto ad accettare le risorse educative assegnategli. In questo modo i movimenti di educazione popolare, ipnotizzati dalle risorse finanziarie offerte dai legislatori dell'educazione permanente, accettano di sottomettersi alle regole ispettive del finanziatore, ai criteri amministrativi del controllore e alle scelte del fornitore di sapere.

Ora, che tipo di azione andrebbe intrapresa in questo contesto? La lista che segue[6] contiene suggerimenti per identificare gli ostacoli cruciali, nonché alcune delle soluzioni raccomandabili e alcuni degli abusi da condannare.

1) Svelare il camuffamento della natura obbligatoria dell'educazione degli adulti, nascosta dietro l'obbligo imposto alle aziende di finanziare le attività formative. Quest'obbligo va a rinforzare tutte le definizioni di competenza, nonché le qualifiche basate solo sul riconoscimento del livello raggiunto in un curricolo scolastico, come certificato dal superamento di un esame.

2) Condannare l'eccessiva influenza dell'industria su questo tipo di formazione, ottenuta consentendo alle imprese di organizzare, amministrare e validare autonomamente la formazione che offrono ai loro lavoratori.

Trasferire alle industrie i fondi statali per l'istruzione non è un passo avanti. Di nuovo lascia i singoli lavoratori e le comunità prive di potere sull'istruzione.

3) Rendere illegale la richiesta, a una persona che si candidi per un dato posto di lavoro, di esibire diplomi scolastici o universitari o certificati di corsi di formazione, o di sottoporsi a test psicologici.

4) Rifiutare ogni diritto alla formazione determinato sulla base esclusiva della posizione occupata o da occupare nel sistema industriale. Protestare contro l'immoralità di spendere obbligatoriamente una parte dei soldi dei lavoratori allo scopo di condurli a uno stato di assoggettamento col vincolare la promozione alla formazione, e col far loro credere che, introducendo un training formale, l'impresa industriale diverrà un veicolo di istruzione.

5) Impedire ulteriore spesa educativa mirata a mantenere lo status, il potere o il prestigio di gente la cui formazione è già costata di più alla collettività. Operai e quadri devono poter seguire gli stessi corsi allo stesso costo. Dopo aver costretto i lavoratori a vendere la loro forza lavoro, lo scopo degli imprenditori è di far loro credere che le risorse umane possano essere trattate alla stregua delle risorse materiali, e che la formazione possa essere quantificata, così che ne risulti più convincentemente la sua natura di bene commerciabile.

6) Opporre resistenza alla professionalizzazione di istruttori a tempo pieno.

7) Bandire strumenti educativi non progettati dagli individui coinvolti.

8) Rifiutare qualsiasi politica della formazione che venga presentata come politica occupazionale, tanto in vista di ricostituire forza lavoro e adattarla a impieghi differenti, quanto come regolatrice del mercato del lavoro. Più formazione non risolve gli attuali problemi occupazionali. È più importante eliminare la frustrazione che essa induce nei lavoratori, che non accrescere la loro produttività o mobilità. Nella presente situazione economica, sarà sempre più difficile far credere alla gente che il mercato del lavoro sia problematico perché i lavoratori mancano delle necessarie qualifiche.

9) Denunciare il silenzio delle organizzazioni sindacali e politiche, reso evidente dalla loro incapacità a far propri i punti esposti in precedenza, alienate come sono a causa della loro collaborazione con le imprese industriali nella speranza di rinforzare lo status dei lavoratori, ma

concorrendo così a sviluppare il mito della salvezza tramite l'accesso al potere della conoscenza, e con ciò rinforzando l'imperialismo del sapere di cui i capitalisti dispongono sopra le masse industrializzate. Il diritto per cui occorrerebbe ottenere il riconoscimento è piuttosto il diritto di non prendere parte al processo educativo, e cioè, il diritto a soddisfare le proprie esigenze formative al di fuori della macchina educativa.

Se si contabilizzano la perdita di guadagni e il valore locativo come parte dei costi di tale formazione, l'equivalente di quasi un terzo dell'intero budget per l'istruzione viene speso da un Paese come la Francia in formazione professionale permanente, o in altre parole, in industrializzazione degli adulti, riconversione della forza lavoro e crescita del capitale umano. Nel 1973, più della metà di questo ammontare era assicurato dallo Stato tramite il bilancio di vari ministeri, mentre la quota restante era fornita direttamente dall'industria.

Nello stesso anno, hanno seguito corsi di formazione professionale più di due milioni di lavoratori, cioè il quattordici per cento di tutti i lavoratori occupati, contro il dieci per cento del 1972. Questa stima non include i corsi di formazione nell'amministrazione pubblica, o quelli frequentati da lavoratori autonomi[13].

Supponendo che i fondi restino agli stessi livelli, nel 1973 si poteva prevedere che tutti i lavoratori avrebbero ricevuto formazione ogni dieci anni; nel 1974 questa stima è stata ridotta a ogni sette anni. Non è molto, ma è già troppo, in particolare se si tiene a mente che quasi il cinquanta per cento di essi non riceverà mai tale formazione, e che di conseguenza quanti sono già ben formati seguiranno gli stessi corsi con frequenza raddoppiata.

Nessuno è riuscito a dimostrare una influenza diretta della formazione sulla produttività – curiosamente, l'impatto della formazione sulla produttività è misurato dagli aumenti di stipendio[14]. L'aumento di spesa deve perciò essere giustificato da qualcos'altro e servire a qualche altro scopo: ad esempio, l'inculcazione di un'ideologia, l'intensificazione del desiderio di avanzamento personale – di fatto, l'addomesticamento della classe lavoratrice perché si adegui all'ethos industriale.

C'è ancora tempo per opporre resistenza, fintanto che il processo di educazione permanente non ha ancora inghiottito l'intera popolazione. Ma negli Stati Uniti il numero di iscrizioni a corsi part-time per adulti è maggiore di quello a istituzioni educative a tempo pieno[15]. In Svezia circa due milioni di persone oltre l'età scolare partecipano alla formazione part-

time, contro un milione e mezzo di studenti in obbligo scolastico. Anche se l'equivalente in termini di tempo pieno non è probabilmente superiore al dieci per cento, è stata varcata una soglia importante. Il costo va contabilizzato.

Il controllo degli incrementi di bilancio, come il potere e il prestigio legati all'insegnamento, sta ora passando dagli insegnanti con le loro scuole agli istruttori coi loro sistemi multimediali, nella prospettiva che questi ottengano un ancor più sottile e pervasivo controllo degli individui.

L'istituzionalizzazione dell'educazione permanente trasformerà la società in un'enorme aula scolastica di dimensioni planetarie, sorvegliata da alcuni satelliti. Solo le targhe all'ingresso metteranno in grado di distinguerla da un enorme reparto ospedaliero, da un manicomio planetario, da un universo penitenziario in cui educazione, punizione, assistenza sanitaria e carcerazione sarebbero sinonimi. Il metodo industriale di insegnamento sarà rimpiazzato da un ancor più distruttivo condizionamento postindustriale.

È ora urgente aprire una pubblica inchiesta sui costi politici, culturali ed etici dell'istruzione descolarizzata. I Paesi poveri sono in grado più che non quelli ricchi di scegliere di diversificare le opportunità di apprendimento nel contesto di uno stile di vita compartecipato, per mezzo della proliferazione di esperienze personali significative. I Paesi ricchi hanno poche opzioni disponibili, oltre a quelle imposte dalle loro megamacchine industriali: un processo educativo che deve crescere continuamente per garantire al meglio il controllo burocratico dell'umanità.

---

1. Nei Paesi dell'OCDE [Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico], il costo dell'insegnamento è cresciuto in media del diciassette per cento l'anno tra 1960 e 1970. Nello stesso periodo, la crescita in termini monetari del Prodotto nazionale è arrivata a circa il nove-dieci per cento. Per la ripartizione approssimativa dell'aumento medio di questi costi, cfr. *La situation de l'enseignement dans les pays de l'OCDE*, OCDE, Paris 1974.

2. Louis Lévy-Garboua, *Recherche sur les rendements de l'éducation en France*, CNRS, Paris 1973. Ma soprattutto *Education*, Sector Working Paper, World Bank, Washington DC 1971.

3. Christopher Jencks et al., *Inequality. A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America*, Basic Books, New York 1972.

4. Ivan Illich, *Une société sans école*, trad. di Gérard Durand, Seuil, Paris 1971.

5. Nel 1972, in Francia, dati relativi a otto milioni e seicentomila salariati mostrano che 855.000 di essi (il dieci per cento) hanno seguito un corso di formazione. Ma ciò non rappresenta che il sei per

cento degli effettivi tra operai e impiegati, contro il ventiquattro per cento dei quadri.

6. Nella maggior parte delle imprese, la tassa sulla formazione prelevata dalla massa salariale operaia è stata utilizzata per la formazione dei quadri. A titolo di aneddoto, in una impresa della regione di Parigi si è dovuto prelevare una parte della tassa sulla formazione prelevata dalla massa salariale operaia per pagare ai quadri un corso di addestramento alla negoziazione!

7. André Gorz, *The Hidden Curriculum of Adult Education*, CIDOC, Cuernavaca 1974.

8. John Ohliger, *Is Lifelong Education a Guarantee of Permanent Inadequacy?*, CIDOC, Cuernavaca 1974.

9. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1960 [trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. di Maria Garin, Laterza, Bari 1968].

10. J.R. Gass, *L'éducation récurrente: une stratégie pour une formation continue*, OCDE, Paris 1973, p. 5.

11. UNESCO, *Troisième conférence internationale sur l'éducation des adultes*, UNESCO, Paris 1972.

12. «La formation permanente. Idée neuve? Idée fausse?», in *Esprit*, ottobre 1974; articoli di Guy Roustang, Daniel Mothé, Renaud Sainsaulieu, Théo Bernheim, Didier Piveteau, Gérard Adam…

13. *Projet de loi de finance pour 1975. Formation professionnelle et promotion sociale*, Imprimerie nationale, Paris 1974.

14. *Les indicateurs de résultats dans les systèmes d'enseignement*, OCDE, Paris 1973, p. 74. Cfr. Stanley Moses, *The Learning Force. An Approach to the Politics of Education*, Education Policy Research Center, Syracuse University, New York 1971.

15. Ivar Berg, *Education and Jobs. The Great Training Robbery*, Beacon Press, Boston 1971.

Note di edizione

DESCOLARIZZARE LA SOCIETÀ

Deschooling Society, Harper & Row, New York 1971; Calder & Boyars, London 1971 (di seguito, *DS*).
Il volume raccoglie saggi e articoli comparsi nel giro di un anno tra 1970 e 1971, cioè successivamente a quelli del 1968 e 1969 sullo stesso tema inclusi in *Celebration of Awareness*, e al discorso ai maestri boliviani del 12 gennaio 1970 (vedi in *Opere complete*, vol. I, pp. 285-295). Prelievi letterali dalle *Tre lezioni a Yale* del 16-18 febbraio 1970, nel frattempo convogliate negli *Ensayos sobre la trascendencia* dell'aprile '71 (cfr. ivi, pp. 445-484), nonché spunti della attigua Gerstein Lecture a Toronto (4 marzo 1970) si constatano nel secondo dei suoi sette saggi, *Fenomenologia della scuola*, probabilmente il meno recente tra quelli qui riuniti, ma ora posposto a quello di apertura, del luglio 1970, a carattere introduttorio e panoramico. Appaiono su rivista o in documenti interni dell'inizio del '71, ma non oltre i primi giorni di febbraio, i capitoli quarto, quinto e sesto, un crescendo di natura *construens* culminante nelle fortunatissime *Learning Webs*, mentre sorgono da un diverso humus e hanno intenzione diversa, di carattere antropologico e religionistico, i capitoli terzo e settimo su *Ritualizzazione del progresso* e *Rinascita dell'uomo epimeteico*: precisamente quelli che l'autore reputava i più degni di attenzione e deplorava essere stati ignorati da tutti (cfr. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, cit., p. 74; Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., p. 45).
Il precedente diretto della raccolta trovasi in due quaderni CIDOC, il n. 1007, *Ciclo Lectures Summer 1970*, e il n. 54, *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays*, che hanno lo stesso autore, lo stesso contenuto e la stessa Introduzione datata 15 settembre 1970, non lontano da cui devono essere stati stampati. La duplice destinazione, e duplice titolazione, chiarisce per un verso l'intenzione più volte (inutilmente) dichiarata dall'autore: essere il suo un libro non sulla o contro la scolarizzazione, bensì, in forza dell'esempio analizzato, sulla e contro la civiltà dei «valori istituzionalizzati»; per altro verso, illumina un carattere genetico del volume, ampiamente documentato già dalla accennata Introduzione: l'essere sorta questa raccolta dalla pratica regolare della presentazione e discussione dei testi *in progress* in seno a corsi e seminari del CIDOC, nonché dal confronto continuato con i collaboratori più stretti e gli studiosi direttamente associati al programma di ricerca del Centro. Una elaborazione in molti sensi collettiva, come si vede, cui certo si deve, accanto alle anticipazioni su rivista, l'immediata propagazione del libro al suo apparire, se non la sua straordinaria fortuna presso il pubblico internazionale. Questi il testo e le notizie dell'Introduzione citata:
«I nove [ma sette] saggi raccolti in questo CIDOC Cuaderno sono a stadi diversi di evoluzione. A eccezione dell'Appendice, sono stati scritti nella prima metà del 1970, e hanno costituito l'argomento delle mie lezioni nel programma "Ciclo" del CIDOC. Riflettono spesso ciò che ho detto e ciò che ho imparato al seminario sulle *Alternatives in Education* condotto da Everett Reimer. Sono stati sottoposti, traendone profitto, alle critiche di decine di partecipanti al Seminario e al "Ciclo", così che alcuni di essi sembrano, retrospettivamente, un'infilata di citazioni dagli interventi di quegli incontri

– citazioni di cui ora mi assumo la responsabilità. Altri contengono chiaramente idee mie, ma notevolmente raffinate dalla discussione con gli interlocutori di turno prima di essere reintegrate al loro contesto d'origine.

La serie dei CIDOC Cuadernos pubblica scritti di ricercatori associati al CIDOC, si tratti di documenti di lavoro, di risultati degli incontri a Cuernavaca o di studi preparatori in vista di colloqui tenuti al CIDOC. Essi consentono inoltre la circolazione di testi incompiuti, sia che l'autore desideri raccogliere critiche e suggerimenti su come completarli, sia che voglia tenere aggiornati coloro che collaborano all'elaborazione di una qualche parte di essi, o fornire materiali per la discussione in futuri incontri.

1. *The Dawn of Epimethean Man*

Risultato di due provocazioni: conversazioni con Erich Fromm sulla visione del *Matriarcato* di Johann Jakob Bachofen, e discussioni con Valentina Borremans sulle fiabe popolari da lei raccolte nel corso di un viaggio in Africa e sul loro rapporto con la modernizzazione. Il saggio è stato scritto per una collezione di testi in onore di Erich Fromm nel suo settantesimo compleanno.

2. *Why We Must Abolish Schooling*

Quest'articolo è stato pubblicato nel secondo numero di luglio della *New York Review of Books*. Kenneth Parsley, dell'U.S. Office of Education, mi ha spinto a mettere in questa forma le mie conversazioni del "Ciclo" di marzo, anche se potrebbe aver preferito che parlassi di meno del repubblicano suo capo.

3. *A Phenomenology of School*

Questo abbozzo incompiuto contiene parte delle Beecher Lectures del 1970, che ho tenuto alla Yale University nel febbraio. Hanns Steger, Fred Goodman, Paul Goodman e Peter Berger vi riconosceranno frammenti delle nostre conversazioni in proposito.

4. *The Ritualization of Progress*

Si tratta di un articolo preparato in origine per la conferenza su *Technology: Social Goals and Cultural Options* tenutasi ad Aspen, Colorado, tra il 29 agosto e il 3 settembre 1970, copromosso dall'International Association for Cultural Freedom e l'Aspen Institute for Humanistic Studies. Il testo è stato riscritto dopo intensa discussione con Everett Reimer e Jordan Bishop.

5. *Institutional Spectrum*

Questo testo ha avuto origine da una lunga discussione con Valentina Borremans e José María Bulnes Aldunate a proposito della dissertazione dottorale di quest'ultimo, di prossima pubblicazione come "CIDOC Cuaderno no. 53". L'originale è servito da base per sei settimane di discussione al "Ciclo", e deve molto alle critiche dei partecipanti. Nella sua forma presente, è il risultato di una settimana di lavoro con Everett Reimer e Dennis Sullivan.

6. *Fragments for the Left Hand*

In origine parte del testo precedente, quando ancora si intitolava *A Sinister Revolution – Institutions for the Left Hand*.

7. *Four Educational Networks*

Questo articolo formula il mio punto di vista sulle questioni chiave sollevate nel seminario di primavera diretto da Everett Reimer, e poi di nuovo nelle nostre conversazioni estive. Si deve a Reimer l'abbozzo originale della quarta sezione.

Appendice: *Dissidence, Deviance and Delinquency in Style*

Questo abbozzo è stato preparato per un seminario con Peter Berger a Cuernavaca, e riflette un precedente seminario a Santa Barbara con Philip Rieff.

La mia più profonda gratitudine a Everett Reimer e Dennis Sullivan per i loro suggerimenti e la paziente assistenza editoriale.

15 settembre 1970».

(L'ultimo testo elencato, risalente al 1969, può leggersi in *Opere complete*, vol. I, pp. 647-653; il «Cuaderno no. 53», recante la dissertazione dottorale di Bulnes Aldunate, ha titolo *Unidad y testimonio de las grandes letras hispanoamericanas*.)

`

È probabilmente questo progetto di libro a esser stato presentato alla casa editrice Harper di New York, presumibilmente verso fine anno se vale quanto raccontato da Illich a Cayley: «Il libro è rimasto fermo per nove mesi presso l'editore Harper, perché un buon libro ha bisogno di nove mesi per passare attraverso il suo periodo di gestazione» (Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, cit., p. 73; Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., p. 43); *DS* uscirà a settembre 1971, ma si dovrebbe arretrarne l'inizio della «gestazione» proprio al settembre '70 di questo *Epimethean Man* se «l'ultimo mese, quello prima della pubblicazione» dovesse essere il giugno di *The Alternative to Schooling* come riferito nella stessa testimonianza. Invero, se si considera l'ulteriore anticipazione costituita da *The Breakdown of Schools*, una nuova collezione allestita nel maggio 1971 come «CIDOC Cuaderno no. 1016» (vedi in proposito *Descolarizzare, e poi?*), probabilmente in vista del seminario estivo di quell'anno a Cuernavaca, si può constatare come il sommario fissato in precedenza si fosse più allungato che modificato ancora in questa primavera 1971, annettendosi scritti dell'autunno '70 e inverno '71, poi passati in *DS*, e ulteriori della primavera '71 esclusi invece da esso, la cui *deadline* si ferma al febbraio. Rispetto a queste raccolte precedenti o parallele, *DS* elimina i testi minori, come i *Fragments for the Left Hand* e l'altro posto in appendice a *Epimethean Man*, ma soprattutto sposta in chiusa il *Dawn*, ora ribattezzato *Rebirth*, dell'uomo epimeteico, con una scelta che focalizza perentoriamente il volume sulla materia (anti-)scolastica e lascia trascorrere in chiusa (o intravedere all'orizzonte) i più sfumati contorni del quadro mitistorico e politico evocato dall'autore. Coerente a questa configurazione del volume è la scelta del titolo, che Illich ricondurrà a una astuzia dell'editor di Harper, Cass Canfield jr. (vedi oltre la sua *«Autocritica»*): certo efficace, seppure abbia costretto l'autore a precisare in più occasioni essere suo obiettivo la separazione di Stato e scuola, sul modello della separazione di Stato e Chiesa, con la conseguente abrogazione di tutte le misure legislative miranti a stabilire il monopolio del sistema scolastico sui percorsi di apprendimento e di accesso al lavoro, piuttosto che non la semplice abolizione delle scuole.

Introduzione

Introduction, pp. XIX-XX.

[1]. Come già in *Opere complete*, vol. I (cfr. p. 557), in corrispondenza del termine *education* si preferisce qui di norma «istruzione», salvo nel caso dei più specifici «educatore», «educativo» o altra dizione specializzata («educazione degli adulti»); si ricorre a «educazione» dove il termine veicola significati più ampi (storici, ideologici, pedagogici ecc.) rispetto al solo ambito scolastico, e in particolare là dove l'autore comincia a muovere una critica radicale alla comune (ma recente) convinzione secondo cui l'essere umano ha come tale bisogno di venir «educato». Vale la pena di precisare anche, qui *in limine*, che le voci del verbo *to school*, o da esso derivanti, si rendono sempre nel significato di «scolarizzare» e forme conseguenti.

[2]. Sul sostantivo e i suoi inconvenienti, vedi quanto chiarito dall'autore nel cap. 6, *Trame dell'apprendimento*. Sul carattere liberante di questo tipo di istituzione, vedi la tipizzazione offerta nel cap. 4, *Uno spettro delle istituzioni*.

[3]. È ripresa qui l'espressione coniata dall'autore in *Assistenza allo sviluppo: una povertà pianificata* (vedi in *Opere complete*, vol. I, p. 225) all'atto di proporre un impegno sistematico di «ricerche a contraltare» delle istituzioni e ideologie dominanti.

[4]. Delle personalità meno note tra quante menzionate in questi ringraziamenti, il cileno José María Bulnes Aldunate (1938-2013) fu studioso e attivista in difesa dei diritti umani, collaboratore stretto del CIDOC e del governo di Salvador Allende; Ángel Quintero Alfaro (1916-1992) fu eminente figura della pubblica istruzione a Puerto Rico nonché amico di Illich ammesso al piccolo «pensatoio» di Adjuntas, creato nel 1958; Layman Allen (m. 2018), giurista a Yale e poi all'Università del Michigan, è noto per il suo contributo alla formalizzazione logica della norma giuridica, ma

soprattutto per il suo *Wff 'n Proof* (1968), un gioco di logica cui Illich si riferisce nel capitolo 6, *Trame educative*; Fred Goodman, pedagogista presso la medesima Michigan University, fu fondatore del database ERIC in materia di formazione, essenziale anche per la bibliografia di e su Illich in questi primi anni Settanta; Didier Piveteau (1924-1986), fratello delle Scuole cristiane, fu insegnante, catechista e pedagogista francese attivo a livello internazionale (vedi di lui, in italiano, *Aprire i giovani alla fede. La catechesi in un vicolo cieco, le difficoltà attuali della trasmissione della fede, metodi e vie nuove*, trad. di Mario Care, Elle Di Ci, Torino 1979); Augusto Salazar Bondy (1925-1974), filosofo e pedagogista peruviano nonché riformatore del sistema educativo del suo Paese, è ricordato per il suo impegno nella ricerca di una autonoma identità del pensiero latinoamericano (vedi di lui *Esiste una filosofia della nostra America?*, introd., trad. e note critiche a cura di Michele Porciello, Guida, Napoli 2020); Dennis Sullivan, infine, è noto per il contributo teorico alla «giustizia riabilitativa»: vedi i suoi *Restorative Justice. Healing the Foundations of Our Everyday Lives*, Willow Tree Press, Monsey NY 2001, e soprattutto *The Struggle To Be Human. Crime, Criminology, and Anarchism*, Cienfuegos Press, Orkney UK 1980, entrambi in collaborazione con Larry Tifft.

1. Perché bisogna deistituzionalizzare la scuola

Why We Must Disestablish School, pp. 9-31; in origine «Why We Must Abolish Schooling», in *The New York Review of Books*, vol. 15, n. 1, 2 luglio 1970, pp. 9-15 (di seguito, *NYRB*). Come si vede, nel passaggio a *DS*, all'originario «abolire la scolarizzazione» l'autore ha preferito «deistituzionalizzare la scuola».

[1]. Il presente e i successivi due paragrafi mancano nella primitiva stesura in *NYRB*, e sono evidentemente inseriti a introduzione del nuovo volume.

[2]. L'espressione *corporate state*, in origine «Stato corporativo», si applica a ogni tipo di organismo statale che funzioni da importante attore economico in proprio.

[3]. Contea dello Stato di New York, tra le più ricche dell'intero Paese.

[4]. Health, Education and Welfare, un dipartimento del governo federale dal 1953 al 1979.

[5]. Si tratta del «Message on Educational Reform» del 3 marzo 1970 con cui il presidente Nixon annunciava il «Right to Read Program» formulato dal commissario all'Istruzione James E. Allen, consacrando a questo obiettivo il decennio degli anni Settanta.

[6]. Qui e altrove Illich parla di «Prodotto nazionale lordo» (PNL), un indicatore della «ricchezza delle nazioni» sostituito dal poco diverso «Prodotto interno lordo» (PIL) a partire dagli anni Novanta. Qui si è usata sempre questa seconda dizione, nella forma abbreviata oggi più comune, salvo che il contesto richiedesse diversamente.

[7]. Arnold Hutschnecker (1898-2000), austriaco per nascita, fu oppositore del regime nazista e poi rifugiato negli Stati Uniti. Richard Nixon si rivolse a lui nel 1951, dopo la lettura del suo best seller *The Will to Live* (Prentice-Hall, Hoboker NJ 1951; trad. it. *La volontà di vivere*, trad. di Emily Cook, Casini, Roma 1955).

[8]. Questa frase e le successive tre sono riprese letteralmente dalla *Constitution for Cultural Revolution* che chiude *Celebration of Awareness* (vedile in *Opere complete*, vol. I, p. 236). Il primo emendamento alla Costituzione americana (1791) esordisce: «Il Congresso non potrà fare alcuna legge che stabilisca una religione di Stato [*an establishment of a religion*] o che proibisca il libero esercizio di una religione». L'insistenza dell'autore sul termine *disestablishment* ha qui la sua origine.

[9]. L'espressione *drill teaching*, come le sue varianti qui ricorrenti (*drill instruction*, *drill training*, ove il primo termine sta per «trapano») non ha un equivalente italiano esatto; si riferisce a un tipo di insegnamento basato sulla ripetizione di formule da mandare a memoria o di esercizi ed esercitazioni

tali da rendere automatico l'impiego di certe conoscenze o abilità. Si applica in genere all'addestramento pratico (o al momento pratico di un insegnamento teorico), e in tal senso viene di norma reso nel seguito.

[10]. Per questa e altre istituzioni immaginate dall'autore (ad esempio lo *skill teacher* di seguito evocato, o il *peer matching* ancora successivo), e per le relative scelte terminologiche, si rinvia al cap. 6, *Trame dell'apprendimento*, con le relative note.

[11]. Su Gerald (Jerry) Morris, vedi in *Opere complete*, vol. I, p. 256.

[12]. Il documento, a titolo *Education Vouchers. A Report on Financing Elementary Education by Grants to Parents* e pubblicato dal citato Center di Cambridge MA nel dicembre 1970, è consultabile all'url https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED085462.pdf.

[13]. Questi paragrafi su Paulo Freire sono seguiti, nella primitiva stesura, da un esempio ulteriore che ritrae *father* Bob Fox all'opera:
«Da anni ormai mons. Robert Fox ha dimostrato che lo stesso metodo può funzionare nella Harlem ispanofona. Fox usa scatti fotografici dell'ambiente circostante, e riunisce i suoi studenti adulti per interpretarli. Conduce il suo programma chiamato "Mansight" ["visione umana"] esplorando il significato delle parole da loro usate per descrivere la propria relazione coi bidoni della spazzatura, i graffiti, i poliziotti e i bambini raffigurati nell'immagine. Gli effetti di queste sedute di analisi psico-sociale di gruppo sono liberanti, e sorprendenti per i non portoricani. Più di una volta li ho visti sfociare nella celebrazione di una festa sul marciapiedi. Fox naturalmente può contare sempre meno sul sostegno della Chiesa, del Municipio, e dei programmi federali. Fa incontrare le persone perché capiscano più in profondità, piuttosto che aiutare la società a prendere il controllo su di esse».

2. Fenomenologia della scuola

Phenomenology of School, pp. 32-39. La prima comparsa dei temi qui trattati risale al discorso del gennaio 1970 ai maestri boliviani (vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 285 sgg.), dove la «fenomenologia» in questione si articola in cinque elementi: «Coetanei, riuniti con un maestro, secondo un programma, scandito da tappe, per un tempo minimo predeterminato» (ivi, p. 289). Questi si riducono a quattro nella prima delle *Tre lezioni a Yale*, un'anticipazione diretta del presente testo (*Opere complete*, vol. I, pp. 445 sgg.), per la riunificazione del terzo e quarto elemento in un solo «curricolo a tappe», qui peraltro sacrificato a vantaggio della successiva *Ritualizzazione del progresso*. Nella Gerstein Lecture di Toronto, del marzo 1970, il discorso di Yale è riproposto in termini che presentano vari e vasti riscontri letterali con questa *Phenomenology*, di cui costituisce perciò il precedente immediato.

[1]. Si rende qui con un termine codificato più tardi dal linguista Uwe Pörkssen (*Plastikwörter*, 1988), a sua volta ispirato dalla polemica di Illich contro le «parole ameba» di cui vedi alla frase successiva la prima occorrenza.

[2]. L'ABM era un sistema di missili antibalistici per la cui limitazione i negoziati tra USA e URSS, iniziati nel tardo 1969, portarono nel 1972 alla firma di un trattato di non proliferazione (SALT 1) rimasto in vigore fino al 2001. Quanto all'IBM, il riferimento dell'autore va alle prime (1965) sperimentazioni didattiche con uso di calcolatori, presentate come forma di sostegno dei diritti civili in quanto praticate in almeno un'area di forte svantaggio educativo per le minoranze di colore.

[3]. Agenzia statunitense per aiuti e assistenza allo sviluppo nei confronti di Paesi stranieri (USAID); fu istituita dal presidente Kennedy nel 1961.

[4]. Il primo emendamento stabilisce insieme alla libertà religiosa quella di pensiero e di parola; il quinto fissa le garanzie degli imputati di un qualsiasi reato.

3. Ritualizzazione del progresso

Ritualization of Progress, pp. 40-56; in precedenza, «Schooling: The Ritual of Progress», in *New York Review of Books*, vol. 15, n. 10, 3 dicembre 1970, pp. 20-26 (di seguito, *NYRB*); prima ancora, con lo stesso titolo e leggere varianti, il «draft of a paper prepared for the Conference on Technology: Social Goals and Cultural Options, held in Aspen, Colorado, August 29 - September 3, 1970», in «CIDOC Cuaderno no. 75», Cuernavaca 1972, pp. 261/1-11. Affine, e in parte sovrapponibile, il discorso di Salisburgo del settembre 1970, che vedi in *Opere complete*, vol. I, pp. 663-671, col titolo *La scuola come nuova religione universale*.

[1]. L'espressione *selected service* è specifica del sistema di reclutamento per il servizio militare negli USA a partire dal 1917. L'autore la utilizza nel clima socialmente arroventato della guerra in Vietnam, e poco dopo l'introduzione, da parte dell'allora presidente Richard Nixon, del metodo *lottery*, ossia di estrazione casuale, per l'ordine di chiamata dei coscritti (1969).

[2]. Sempre secondo la metafora militare.

[3]. Un po' diversamente nella primitiva versione di *NYRB*:
«Ho avuto esempio di questo quando, recentemente, John Holt mi ha raccontato che i leader della rivolta di Berkeley contro l'Alma Mater si erano poi "fatti" la loro Facoltà. Questa sua osservazione mi ha suggerito la possibilità di una nuova versione della storia di Edipo: l'insegnante-Edipo che "si fa" sua madre per generare figli con lei».

[4]. Jessica Mitford (1917-1996) era molto nota all'epoca di questo scritto per la sua critica della *funeral industry* statunitense (*The American Way of Death*, 1963); l'espressione *terminal education* si riferisce al segmento di istruzione oltre cui uno studente non è di norma atteso da scolarizzazione ulteriore.

[5]. Così il passo nella versione originale di *NYRB*:
«Se invece optiamo per una maggiore e migliore istruzione, la società sarà sempre più dominata da scuole inquietanti e insegnanti totalitari. Medici, generali e poliziotti continueranno a prestare servizio come braccio secolare dell'educatore. E non ci saranno vincitori in questo gioco letale, ma solo capofila esausti, un gruppo intermedio fortemente stressato e la massa dei renitenti che devono essere cacciati dai loro campi a suon di bombe perché si mettano in fila nella corsa al successo della vita urbana. I terapisti dell'apprendimento sempre più drogheranno i loro allievi per insegnare meglio, e gli studenti si drogheranno a loro volta di più per concedersi un attimo di sollievo dalla pressione degli insegnanti e dalla corsa al diploma. La guerra pedagogica del tipo Vietnam sarà sempre più accettata come l'unico modo per insegnare alla gente il valore del progresso illimitato».

[6]. «Hitlerian sadists» in *NYRB*.

[7]. «John Ford III», erroneamente, in molte versioni del passo.

[8]. Daniel Bell (1919-2011), il sociologo statunitense di *The End of Ideology* (1960), *The Coming of Post-industrial Society* (1973) e *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976).

[9]. Max Gluckman (1911-1975), antropologo sudafricano spesso richiamato da Illich, è autore tra l'altro di *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965; trad. it. *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, trad. a cura di Franca Pregnolato Rotta-Loria, Boringhieri, Torino 1977).

4. Uno spettro delle istituzioni

Institutional Spectrum, pp. 57-68; in precedenza, «The Institutional Spectrum», in *CrossCurrents*, vol. 21, n. 1, inverno 1971, pp. 87-97.

[1]. Probabile riferimento alle «Cento invenzioni tecniche molto probabili nell'ultimo terzo del secolo XX» contenute in Herman Kahn, Antony Wiener, *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-three Years*, MacMillan, New York 1967 (trad. it. *L'anno 2000. La scienza di oggi presenta il mondo di domani*, il Saggiatore, Milano 1968).

[2]. Architetto brasiliano (1919-2002), particolarmente noto negli anni Sessanta, prima cioè di offrire collaborazione alla giunta militare al potere dal 1964 per la realizzazione dei propri visionari progetti.

[3]. Riferimento al «principio di efemeralizzazione» esposto da Richard Buckminster Fuller (1895-1983) per la prima volta in *Nine Chains to the Moon. An Adventure Story of Thought*, Lippincott, Philadelphia 1938. Vedi oltre su di lui, in *L'inversione politica*, nota 9.

5. Coerenza nell'irrazionale

Irrational Consistencies, pp. 69-74; in precedenza, *Draft for an address to the AERA meeting in New York*, 6 febbraio 1971, poi in «CIDOC Cuaderno no. 76», Cuernavaca 1972 (nel seguito *Draft*).

[1]. L'autore si riferisce alla scuola modello del Free-School Movement (cfr. Alexander Sutherland Neill, *Summerhill. A Radical Approach to Child Rearing*, Hart Publishing Company, New York 1960; trad. it. *Summerhill*, pref. di Erich Fromm, trad. di Marco Amante, Forum, Milano 1971) e a Burrhus Skinner (1904-1990), psicologo, massimo esponente del comportamentismo negli Stati Uniti. Vedi in proposito, in *Opere complete*, vol. I, pp. 683-686, la recensione a *This Book is About Schools*, pubblicata da Illich sul *New York Times* il mese successivo a questo intervento.

[2]. *Draft* invertiva l'ordine tra questo capoverso e il successivo.

[3]. Le virgolette, assenti in *Draft*, non circoscrivono una citazione precisa. «Autotelico» (*auto-theletic* in *Draft*) si riferisce a un soggetto o una attività che abbiano in sé stessi il proprio compimento.

[4]. Di questo volume di Spring vedi in *Opere complete*, vol. I, pp. 681-682, il testo della Prefazione di Illich con le relative note.

[5]. Solo «these pacified in society» nel testo originale, mentre *Draft* contemplava il sostantivo «parenthesis», che qui si reintegra.

[6]. John Dewey, «The School and Social Progress», in Id., *The School and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1900, p. 44; trad. it. *Scuola e società*, pref. di Ernesto Codignola, trad. di E. Codignola e L. Borghi, La Nuova Italia, Firenze 1945.

[7]. *Draft* introduceva a questo punto il seguente capoverso:
«All'interno di questa società impostata a progettare i suoi produttori e consumatori in modo da risultare congruenti alle specializzazioni delle sue aziende, la controversia tra gli allievi di Charles Reich e quelli di B.F. Skinner si limita a supportare il vecchio ideale di Horace Mann. Ai tempi, la sua idea di prigioni come riformatori era nuova abbastanza da indurre il governo francese a mandare de Tocqueville a studiare con lui e a verificare in America se effettivamente l'uomo nuovo potesse essere prodotto col rinchiuderlo in un nuovo tipo di prigione».
Attaccava inoltre il nuovo capoverso con la seguente frase:
«In campo educativo, paradossalmente, la scuola può sopravvivere solo grazie al radicale dissenso su quale approccio potrebbe renderla tollerabile».
Charles A. Reich (1928-2019) è l'autore di *The Greening of America* (1970), un libro di ampia diffusione sulla «rivoluzione giovanile»; Horace Mann (1796-1859) è considerato uno dei padri dell'istruzione pubblica negli Stati Uniti.

[8]. In *Draft* si leggeva a questo punto:

«Come ciò possa essere realizzato è il tema di moltissimi tra i 1.300 scritti presentati ai 307 incontri in programma a questa *convention*. Una lettura attenta dei loro titoli trascina l'immaginazione nel pantano della pornografia del potere – e pornografia di cattiva qualità, fatta da gente inconsapevole della propria *hybris*. La mia immaginazione pornografica è stata eccitata da questa esibizione inconscia di preteso potere sugli allievi, e per alleviare l'angoscia ho riletto un passo di Luis Borges».

[9]. Il passo della «enciclopedia cinese», a titolo *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, si legge in Jorge Luis Borges, «Idioma analítico de John Wilkins», nelle *Otras inquisiciones* del 1952; Illich lo cita in modo meno preciso già nel discorso *La scuola come nuova religione universale* del settembre 1970 (*Opere complete*, vol. I, p. 664).

[10]. *Draft* proseguiva da questo punto e chiudeva in questo modo:
«Una innovazione educativa radicale dipende dalla nostra disponibilità a rovesciare l'attuale concezione della struttura di base delle istituzioni educative. Noi la concepiamo adesso sul modello di un imbuto, e il rovesciamento consisterebbe nel concepirla sul modello di una rete o trama di risorse.
Gli imbuti didattici sono finalizzati agli insegnanti. Sono dispositivi per insegnanti che producono professionalmente "istruzione" scientificamente valida. Definiscono i ricchi e i poveri a livello educativo. E trasformando l'"istruzione" in una merce, forniscono a chi ne ha il controllo il potere di scegliere che cosa sarà sul mercato.
Le istituzioni educative pensate come reti di risorse tramite cui l'intera cultura viene messa alla portata di ciascun membro rappresentano una struttura relazionale che è l'opposto di un imbuto.
Conclusione provvisoria (30 gennaio 1971)
L'istruzione universale non è attuabile sotto forma di scolarizzazione. Né lo sarebbe di più se si ricorresse a istituzioni alternative costruite sul modello delle scuole attuali. Ugualmente non servono allo scopo né nuovi atteggiamenti degli insegnanti nei confronti degli allievi, né la proliferazione di attrezzature e sussidi didattici (nell'aula scolastica o nella propria cameretta), né infine il tentativo di allargare la responsabilità del pedagogo sino ad assorbire l'intera vita dei suoi discepoli. L'attuale ricerca di nuovi *imbuti* didattici dev'essere rovesciata in ricerca di ciò che, come istituzione, è il loro esatto opposto: reti educative che diano a ognuno maggiori possibilità di trasformare ogni momento della propria vita in un momento di apprendimento e di condivisione».
Questa «conclusione provvisoria», abbandonata nel presente testo, è stata poi recuperata in sede di «Introduzione» al volume.

6. Trame dell'apprendimento

Learning Webs, pp. 75-105. In precedenza, «Education Without School: How It Can Be Done», in *The New York Review of Books*, vol. 15, n. 12, 7 gennaio 1971, pp. 25-31 (di seguito, *NYRB*); per le relative traduzioni, vedi in bibliografia.

[1]. Probabile riferimento al Rapporto della Carnegie Commission on Higher Education per il 1970, quale si legge in Harold Hodginson, *Institutions in Transition. A Profile of Change in Higher Education*, McGraw Hill, New York 1972.

[2]. Le frasi che seguono e poi i quattro successivi capoversi sostituiscono, ampliandolo e intensificandolo sul registro polemico, un più breve passaggio del testo originario in *NYRB*. Quest'ultimo recitava:
«Anche i cinesi pensano di dover adottare la struttura internazionale di base della scolarizzazione per diventare una potenza mondiale e uno Stato nazionale. Il controllo della società è riservato ovunque a coloro che hanno consumato almeno quattro unità di quattro anni [di scolarizzazione], ogni unità consistendo di cinquecento-mille ore di aula.

La scuola, come ho suggerito in un articolo precedente, è la componente più importante di quel sistema di produzione dei consumatori che va diventando sempre più complesso, specializzato, burocratizzato. La scolarizzazione è necessaria per produrre le abitudini e le aspettative di una società dei consumi ben amministrata. Inevitabilmente essa produce dipendenza dall'istituzione e classificazioni gerarchiche, alla faccia di qualsiasi tentativo dell'insegnante di insegnare il contrario. È un'illusione che le scuole siano una variabile dipendente [*sic*], e un'illusione che garantisce l'immunità a questi che sono gli organi di riproduzione della società dei consumi».

[3]. Questa precisazione terminologica si deve a uno scrupolo intervenuto successivamente al testo originale di *NYRB*, il quale si limitava a dichiarare:
«Userò il termine *network* per indicare i modi specifici di fornire accesso a ciascuna di queste serie di risorse. Il termine è spesso usato, purtroppo, per designare canali riservati al materiale che alcuni predispongono a scopo di indottrinamento, istruzione o intrattenimento di altri. Ma lo si può usare anche per il telefono o il servizio postale, che sono essenzialmente accessibili a tutti gli individui che vogliano scambiarsi messaggi. Ciò di cui abbiamo bisogno sono nuove reti, a disposizione immediata della collettività e concepite per distribuire a tutti eguali possibilità di apprendere e di insegnare»
(quest'ultima frase verrà in seguito isolata in un successivo capoverso a sé stante). I dubbi su *network* si debbono evidentemente al potere esercitato all'epoca dalle grandi *corporations* radiotelevisive (come oggi dai gestori delle maggiori piattaforme telematiche); ma il passo conferma anche l'inagibilità di *web*, allora come ora, per l'utilizzo immaginato dall'autore.

[4]. L'Office of Economic Opportunities fu creato dal presidente Lyndon Johnson nel 1964, come strumento fondamentale del suo programma di «War on Poverty». Con varie migrazioni di nome e ministeri di riferimento, esso sopravvive tuttora negli USA, sia a livello centrale che locale.

[5]. Organizzazione politica fondata nel 1968 da José Jiménez, che si batteva per l'autodeterminazione di Puerto Rico e i diritti civili dei migranti latinoamericani negli USA; col movimento dei Black Panthers e altre associazioni, era parte di una «Rainbow Coalition» per l'emancipazione delle minoranze.

[6]. Allen Layman, *Wff 'n Proof. The Game of Modern Logic*, Games for Thinkers, New Haven CT 1962 (trad. it. *W F F. Gioco di logica moderna*, trad. di G. Barosso, Praxis, Milano 1969).

[7]. In questa sezione, a parte rare eccezioni (*knowledge*, *technique*), l'autore usa esclusivamente il termine *skill(s)*, il cui corrispondente italiano invalso («competenza/e») presenta l'inconveniente di essere diventato una sorta di *Plastikwort* nel gergo scolastico, e di avere un vasto campo di applicazione a livello semantico, laddove il discorso di Illich è chiaramente orientato, secondo gli esempi avanzati, al piano dei saperi pratici. Qui si è privilegiata quest'ultima e generica dizione, eventualmente abbreviata, senza escludere il termine più codificato e i suoi equivalenti «abilità» e «capacità».

[8]. L'originale, in *NYRB*, contempla a questo punto la seguente frase: «È difficile ampliare questa definizione, se non in base a valutazioni o preferenze personali».

[9]. *Etica nicomachea*, VIII, 1162b.

[10]. Questa chiusa, evidentemente di transizione al successivo e ultimo capitolo, sostituisce quella di *NYRB*, che recitava:
«In aggiunta alle conclusioni provvisorie dei rapporti della commissione Carnegie, lo scorso anno [1970] ha visto emergere una serie di importanti documenti che dimostrano come la gente responsabile stia diventando consapevole del fatto che la scolarizzazione a scopo di certificazione finale non possa continuare a essere il dispositivo educativo fondamentale a cui si affidi una moderna società. In Tanzania, Julius Nyere [padre fondatore del Paese e all'epoca suo presidente] ha annunciato programmi per integrare l'istruzione con la vita di villaggio. In Canada, la commissione Wright sull'istruzione postsecondaria ha dichiarato che nessun sistema di istruzione formale

conosciuto potrebbe garantire ai cittadini dell'Ontario pari opportunità. Il presidente del Perù [Juan Velasco Alvarado] ha accettato il suggerimento della sua commissione sull'istruzione di abolire le scuole pubbliche in favore di libere opportunità formative offerte per tutto il corso della vita. Di fatto, si dice che egli abbia insistito su un avvio graduale di questo processo, per tenere gli insegnanti dentro le scuole e fuori dai piedi dei veri educatori.
Ciò che è successo è che alcuni dei leader più coraggiosi e immaginativi vedono le loro intuizioni sui problemi della scuola ricongiungersi con quelle degli spiriti liberi più radicali (ad esempio, Paul Goodman), che fino a pochi anni fa erano riguardati come degli "anarchici". I radicali più programmatici, d'altra parte, spesso si limitano a cercar di ottenere il controllo sulle scuole e altri canali educativi, andando in questo modo a rafforzare il sistema delle certificazioni».

7. Rinascita dell'uomo epimeteico

Rebirth of Epimethean Man, pp. 106-116; in precedenza, «The Dawn of Epimethean Man», per la raccolta di saggi in occasione dei settant'anni di Erich Fromm (1970) *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, a cura di Bernard Landis e Eduard S. Tauber, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971, pp. 161-173, e contemporaneamente in *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays*, «CIDOC Cuaderno no. 54», Cuernavaca 1970. Invero i due testi differiscono in diversi passaggi e soprattutto nella loro più generale intenzione, che verte sulla quadruplice tipizzazione antropologica (incluso «l'uomo epimeteico») schizzata nel più remoto di essi, mentre interviene a rinforzo e coronamento della polemica antistituzionale nel più recente. Qui, con la sigla *Dawn*, si segnalano solo le varianti più vistose.

[1]. In *Dawn* sempre *apollonian* («apollineo»), a indicare tanto l'uomo d'età classica che quello d'età moderna all'interno di una stessa parabola dell'«uomo prometeico».

[2]. *Dawn* recava in luogo del presente capoverso i seguenti tre:
«Intendo mettere a fuoco la possibilità dell'uomo di sopravvivere a questo sforzo prometeico, questo tentativo di sottrarsi alla punizione di Zeus. Farò parlare il mito a proposito del destarsi dell'uomo da una cultura statica, arcaica, al precario equilibrio del dramma storico. Descriverò gli atteggiamenti, le opinioni, le sensibilità mutevoli che soggiacciono alla discussione contemporanea, e confronterò questa nuova consapevolezza con l'autocoscienza primitiva e quella classica.
Delineerò poi il modo in cui possiamo sperare di sopravvivere alla minaccia di restare soffocati nell'ambiente artificiale, pan-igienico, della scatola che si richiude su sé stessa, e descriverò la povertà autodeterminata in cui dovremmo vivere come uomini epimeteici.
Per quarant'anni il dott. Fromm ha guardato con attenzione alle idee di Bachofen sulla più importante rivoluzione che possa essere studiata in termini storici: la transizione dal matriarcato al patriarcato nella Grecia preclassica. Questo saggio rappresenta il tentativo di un suo allievo di meditare sul trattamento che il maestro ha riservato al mito di Edipo, e di suggerire, a mezzo di un linguaggio mitico, che proprio ora noi potremmo star attraversando una rivoluzione non meno profonda».

[3]. *Repubblica*, III, 399c. In altra lezione:
«Conserva dunque queste due armonie, una violenta e l'altra volontaria, che sapranno imitare nel modo migliore le voci di persone sventurate, fortunate, coraggiose, temperanti».

[4]. Ivi, 399d («Come strumenti utili nella città ti rimangono la lira e la cetra, mentre nei campi i pastori avranno una specie di zampogna»).

[5]. Il passo ha in *Dawn* un andamento diverso e una chiusa poi abbandonata:
«Il mondo del primitivo era opaco, fattuale, e necessario. Col rubare il fuoco agli dèi, Prometeo trasformò i fatti in problemi, revocò in questione la necessità e sfidò il fato. L'uomo classico solcò l'ambiente naturale di canali, ponti e strade; creò addirittura ambienti artificiali nella forma di città e

cattedrali. Era consapevole di poter sfidare il fato-natura-ambiente solo a proprio rischio. Ma è soltanto l'uomo contemporaneo a tentar di creare a propria immagine il mondo intero, di costruire un ambiente totalmente artificiale, per poi accorgersi di poterlo fare solo a patto di rifare continuamente sé stesso così da risultare idoneo a un mondo simile. Dobbiamo ora far fronte al fatto che in questa transizione da Apollo all'astronauta è in gioco l'uomo stesso. Soltanto chi si sia reso conto di questo può crescere oltre i processi avviati da Prometeo e oltre lo stadio di Apollo, per entrare nell'epoca dell'uomo epimeteico».
Anche il successivo capoverso ha in *Dawn* un attacco poi lasciato cadere:
«Che l'uomo possa scommettere sulla sopravvivenza della sua specie per soddisfare la propria fantasia è diventato evidente col supplemento speciale che il *New York Times* ha pubblicato in occasione del primo giorno di questo decennio. Ogni articolo rivela la perplessità degli abitanti di un mondo totalmente artificiale».

[6]. Questi due ultimi capoversi hanno un corrispettivo piuttosto preciso nella seconda delle *Beecher Lectures* del febbraio 1970; cfr. le *Tre lezioni a Yale* in *Opere complete*, vol. I, p. 464.

[7]. *Dawn* così conclude il capoverso:
«Esattamente come l'ascesa di Apollo, della civiltà e del pensiero critico occorse repentinamente, così noi – tutto d'un colpo – ci troviamo nella tenebra della nostra stessa trappola».
Inserisce quindi un capoverso poi eliminato nella presente redazione del testo:
«Quando ero ragazzo, negli anni Trenta, il mondo era ancora permeato dal senso comune di Apollo. Ho avuto in comune coi miei contemporanei certe nozioni che sono oggi fuori portata per lo scienziato, l'ingegnere o l'educatore. Noi credevamo che ci fossero cose non fatte da mano d'uomo, cose che mai avrebbero potuto esser fatte sparire. Qualunque aspettativa potessimo formulare, era ancora radicata nella terra. Il progresso non aveva ancora preso il controllo dello sviluppo – ci aspettavamo ancora che il tecnico aumentasse la nostra soddisfazione riducendo le nostre esigenze. Non eravamo ancora finiti vittime del nuovo dogma secondo cui tutti gli esseri umani sono consumatori insaziabili – e hanno diritto a un'eguale porzione di follia».
Attacca infine il capoverso successivo, ripreso anche da questa versione, con la seguente affermazione:
«Tutto ciò è cambiato per i nati dopo Hiroshima, nati direttamente dentro al cofanetto».

[8]. Da questo punto *Dawn* prendeva per lungo tratto una strada diversa:
«Una ragione importante della nostra perplessità sta nella mancata percezione dell'improvviso emergere di una nuova forma di realtà sociale. Può aiutarci a capire questa realtà il paragonarla al mondo del primitivo e a quello dell'uomo apollineo sotto alcuni specifici aspetti.
Il primitivo si ritrovava in un mondo in cui egli viveva in speranza e trepidazione. La sua cultura gli offriva un equilibrio stabile, immutabile entro l'orizzonte di una o anche più generazioni. L'uomo apollineo rese questo equilibrio instabile: scoperse che poteva accrescere le sue chance di sopravvivenza e la sua capacità di raggiungere un'umanità più piena col creare istituzioni che soddisfacessero le sue aspettative a un nuovo livello di equilibrio. Per lui l'instabilità della civiltà divenne un bene prezioso. L'uomo contemporaneo ha fatto un passo oltre. Egli fa obiezione di principio all'esistenza di un mondo in equilibrio. Un mondo del genere sarebbe per lui privo di valore. Vuole costruire e gestire istituzioni che possano accrescere indefinitamente la loro produttività, producendo al tempo stesso beni e aspettative sempre crescenti, e assicurando agli uomini di tutto il mondo lo status di consumatori con pari diritti.
Il primitivo placava la fame in un modo fattuale ed esprimeva la sua creatività in forme tradizionali. Coltivava, ma non concepiva il mondo alla stregua di un progetto. L'uomo apollineo apprese a sviluppare nuovi appetiti e il diritto alla soddisfazione di nuovi bisogni. Per lui la società stessa era il risultato di uno sforzo che poteva raggiungere la sua maturità solo con l'acquisizione e la soddisfazione di bisogni civilizzati. L'uomo contemporaneo crede nel progresso costante dell'uomo nel mondo e nel progresso del mondo stesso. Il progresso ingoia lo sviluppo, perché il miglioramento

continuo nega la possibilità che un qualsiasi processo giunga a maturità. Secondo la visione contemporanea del mondo, l'uomo può sempre profittare di – e perciò deve sempre e a ogni costo cercare – scolarizzazione ulteriore, servizio sanitario ulteriore, ulteriore capacità acquisitiva. La società può sempre trarre profitto dall'ulteriore espansione o miglioramento di una certa possibilità per qualcuno dei suoi membri. L'uomo contemporaneo sostituisce l'idea di vita civilizzata con quella di uguali diritti a esprimere sempre nuove richieste di consumi, che generano bisogni sempre più voraci.

Per il suo sostentamento l'uomo primitivo non aveva alternative al dipendere dalle capricciose elargizioni degli dèi, dall'indole dei membri della sua tribù e dalla generosità della natura. Poteva cercar di propiziare gli dèi, proteggere e difendere il gruppo o la famiglia, proteggere sé stesso con l'osservanza dei tabù. Fondamentalmente, si affidava alla speranza.

L'uomo apollineo non accettava un destino ineluttabile, piuttosto si confrontava con un fato tragico. Nella sua lotta contro la necessità, lui o i suoi simili potevano trionfare o essere sconfitti, ma la lotta era sempre dramma. Egli doveva confidare nella virtù o moralità dei suoi prossimi e dei suoi concittadini che si sentivano responsabili per lui. Anche più importante della protezione dai nemici era il mantenimento dell'ordine costituito [*institutional*] e l'efficienza delle sue istituzioni. Educava i figli in modo che si adattassero a esse, le rivedeva in base a principi ritenuti immutabili e interpretava la legge secondo l'equità tradizionale.

L'uomo contemporaneo conta sulla scienza per determinare nuovi problemi e trovare nuove soluzioni. Egli dipende da possibilità pianificate. Là dove il primitivo poteva confidare sull'istinto di altri e l'uomo apollineo sulla loro moralità, l'uomo contemporaneo scommette sull'interesse razionale del funzionario, dell'elettore o della maggioranza, e si assicura dal rischio come meglio può.

L'osservanza del tabù e l'obbedienza alle leggi della città sono rimpiazzate dal continuo adattamento al progresso. La fiducia nella natura o nell'efficacia provata delle istituzioni tradizionali è soppiantata dalla preoccupazione per l'efficienza dei processi che ingegnerizzano strumenti, beni e servizi insieme coi loro consumatori; quella fiducia nella natura è così sostituita dalla manipolazione del consumatore e da leggi che creano il senso di una maggiore efficienza.

La relazione tra l'io e il mondo si articola anch'essa in tre diverse modalità: il primitivo viveva in un mondo senza misura. Non poteva misurare il mondo né esserne misurato. La sua iniziazione alla realtà – come percepita e tramandata dal suo gruppo – si verificava secondo appositi rituali. Nel pensiero primitivo, un membro della tribù diventa uomo prendendo parte miticamente alle vite degli dèi per come le loro azioni – alle origini del mondo – si ripresentano nel rito.

Nella civiltà classica, l'apprendere dell'uomo era un processo di misurazione. L'uomo misurava il mondo col proprio corpo e scopriva che il mondo era fatto a misura d'uomo. Le distanze erano misurate in piedi – o in giornate di viaggio a passo d'uomo. Poteva darsi competizione, ma solo di uomo contro uomo, e non d'uomo contro astratti sistemi di misurazione.

L'uomo contemporaneo sa di essere misurato con la stessa scala che si applica alle cose.

Il tempo dell'orologio prende il posto del tempo della vita; lo spazio economico travolge lo spazio vitale; la velocità rende obsoleto il passo d'uomo. La massa soppianta il peso e la Terra diventa solo uno di molti centri di gravità. Se l'uomo primitivo era circondato da un caos immensurabile, e l'uomo greco aveva proiettato nel cosmo la misura del suo corpo, l'uomo moderno fa sì che gli strumenti di misurazione impongano la stessa norma sulle cose e su lui stesso. È la meccanica che procura la materia di cui son fatti i miti dell'uomo contemporaneo. La scolarizzazione diventa un metro di misura sovranazionale coi suoi livelli graduati e i suoi risultati dei test. Salute, benessere e servizi sociali diventano tutti misurabili.

Quando i Greci scoprirono che il mondo poteva diventare l'*opus proprium* dell'uomo, scoprirono anche che esso era intrinsecamente precario, drammatico e umano. Il mondo del bimbo di città ha perso questa apollinea trasparenza. Ha riacquistato la fatticità, necessità, fatalità che erano caratteristiche dei tempi primevi. Ma mentre il caos del barbaro era costantemente risarcito in nome

di misteriosi, antropomorfici dèi, oggi solo il pianificare dell'uomo può essere mobilitato come ragione del mondo com'è. L'uomo è diventato il giocattolo di scienziati, ingegneri e pianificatori.
In questa nuova logica gli è garantito il diritto alla sopravvivenza fintanto che il nuovo ambiente macro-igienico non sia diventato realtà, e l'uomo stesso sia stato riprogettato così da essergli adeguato. Ma gli è garantito questo diritto solo se – nel frattempo – egli non fa nulla per trattenere l'avvento del regno della macchina».

[9]. In *Dawn* questa proposizione era preceduta dalla concessiva ipotetica:
«Anche se un qualche ugualitarismo di tipo umanitario o totalitario riuscisse a impedire ogni incremento ulteriore degli standard di vita dei ricchi».

[10]. Questo e i successivi tre capoversi non figurano in *Dawn*.

[11]. Da questo punto *Dawn* procede molto diversamente, cosicché la conclusione della presente versione risulta quasi del tutto inedita. Così il testo precedente:
«Fratello di Prometeo era Epimeteo, cioè "senno di poi". Epimeteo si invaghì di Pandora appena la vide, e i moniti di Prometeo non poterono trattenerlo dal prenderla in moglie. Quando la sposa aprì il suo vaso, ebbe inizio il ciclo della civilizzazione. L'uomo prometeico cominciò a *produrre* [*make*] il mondo, questo mondo. Epimeteo rimase con Pandora e la speranza, e i due continuarono a "*fare* [*do*] le cose a modo loro" come oggi usa dire. Epimeteo fu padre di Pirra, che divenne sposa di Deucalione, il Noè della Grecia. Eccetto il fatto che sua figlia fu la seconda madre del genere umano, Epimeteo fu dimenticato. Soltanto ora sorge la possibilità che uomini del suo stesso coraggio sopravvivano alla fine dell'era prometeica.
Pandora andò in sposa quando l'*Homo faber* iniziò la sua ascesa. Siamo ora al tramonto dell'era di Apollo. La Pizia di Delfi è stata ora sostituita da un computer che si libra su pannelli e schede perforate. Gli esametri dell'oracolo hanno lasciato il posto a istruzioni in codici di dodici bit. L'uomo timoniere ha ceduto la barra alla macchina cibernetica. La macchina definitiva sta per richiudersi su di noi. I bambini fantasticano di volare con le loro astronavi lontano da una Terra al crepuscolo.
Ci serve un nome per quei pochi che amano la Terra e da cui dipende la sua sopravvivenza. *Dom* Helder Câmara ha suggerito di chiamarli una "minoranza abramica", dato che Abramo fu il padre della fede di cristiani ed ebrei. Il dottor Fromm ha fatto notare a *Dom* Helder che Noè era un simbolo anche migliore, dato che il timoniere dell'arca fu il padre di credenti e non credenti allo stesso modo, e i suoi comandamenti non esigevano l'esplicita credenza in Dio, ma si limitavano a ingiungere il rifiuto di tutti gli idoli. Ancor più all'origine sta il padre di Pirra, la donna nell'arca di Noè-Deucalione, figlio di Prometeo quest'ultimo. I nipoti di Prometeo sono del lignaggio del suo dimenticato fratello Epimeteo. Dopo il tramonto di Apollo, la speranza oltre le tenebre risiede nell'albeggiare dell'uomo epimeteico.
L'*Homo faber* ha popolato il mondo di macchine a sua immagine e somiglianza, e macchine che producono cose, alla maniera dell'apprendista stregone. Epimeteo ruba al fratello i suoi inganni, prende per sé i prodotti che lo hanno finora emarginato dalla Terra con le sue autostrade, usa la tecnologia per costruire strade in cui l'uomo possa di nuovo camminare, apre canali attraverso cui gli uomini possano di nuovo mettersi in contatto tra loro. Prometeo ha sostituito la speranza con le aspettative. Epimeteo abbatte i muri e costruisce vie d'accesso per squarciare il buio e accorciare le distanze che separano gli uomini della città moderna. Cerca gli altri, non per consumare insieme a loro, ma per vivere e agire in comunione.
Il liberale platonico ha posto standard minimi di manipolazione che impone a tutti gli uomini per far di loro ciò che egli considera più umano. Ha bisogno di scuole, ospedali ed eserciti per portare tutta l'umanità sotto il suo benintenzionato controllo. Epimeteo cerca di preservare la libertà contro ogni processo imposto al fine di migliorare o salvare una persona.
L'uomo produttore spende sempre di più per attrezzare gli altri a richiedere e poi usare le sue merci. Epimeteo elimina le restrizioni su licenze, credenziali e ogni altra limitazione al libero interscambio di servizi.

L'uomo-Sisifo strema sé stesso e la terra producendo e consumando compulsivamente in un ciclo senza fine di distruzione alacremente progressiva. Epimeteo protegge la generosità della natura imponendo livelli massimi pro capite al consumo di risorse scarse.
L'uomo-Tantalo vede la sua ambrosia rubata trasformarsi in veleno, allorché progetta la produzione di autosoddisfazione direttamente nell'organismo umano. Epimeteo sa di essere il guardiano della speranza per gli altri, e di poter trovare speranza solo in quell'altro che lui sceglie come suo prossimo.
All'inizio dell'era di Apollo l'uomo doveva lottare con la natura che voleva dominare. Ora che la notte è calata sul suo orgoglio, deve lottare con sé stesso. L'alba attende l'ora in cui l'uomo rinuncerà al suo potere di fare cose che funzionino da schermo tra lui e l'altro. Prometeo ci ha insegnato a lavorare il ferro. Epimeteo ha solo da imparare come lasciar parlare il suo cuore. Il dramma di Prometeo era una lotta con gli dèi. Il dramma di Epimeteo è la ricerca della pace tra gli uomini».

DESCOLARIZZARE, E POI?

«After Deschooling, What?», in Ivan Illich et al., *After Deschooling, What?*, a cura di Alan Gartner, Colin Greer e Frank Riessman, Harper & Row, New York - Hagerstown - San Francisco - London 1973, pp. 1-28. La rivista *Social Policy* aveva dapprima pubblicato il saggio di Illich dallo stesso titolo (vol. 2, n. 3, settembre-ottobre 1971, pp. 106-116) e poi ospitato su di esso un dibattito, raccolto in questa pubblicazione con l'aggiunta di due interventi di altra provenienza. Il testo però, in una versione un po' più ampia, risaliva alla primavera 1971, quando era circolato in ambiente CIDOC come «working paper for discussion» con la data del 21 aprile, come attestato dal «CIDOC Cuaderno no. 1016» dello stesso 1971 a titolo *The Breakdown of Schools*, che lo contempla come suo testo di chiusura. Il sommario del detto Cuaderno anticipava in sostanza quello di *Deschooling Society*, già chiuso come progetto editoriale ma non ancora pubblicato; oltre al presente testo, gli aggiungeva anche il *Review of This Book Is About School* del marzo '71 (vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 683-686), nonché la sintesi operata dal *New York Times* ai primi di maggio del *Mr. Chief Justice Burger and the Disestablishment of Schools* come proposto da Illich nel corso del mese di aprile (vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 687-692); maggio 1971 è dunque ragionevolmente il momento della confezione del citato Cuaderno. In esso il nostro testo compariva col titolo eponimo *The Breakdown of Schools* e il sottotitolo *A Problem or a Symptom?* (nel seguito, *Breakdown*), a spia della sua centralità e novità evidentemente, nella volontà di ricalibrare orientamento e ricezione del futuro (ma, come detto, precedente) *Deschooling Society*; preoccupazione che si estende ai poco successivi *Alternative to Schooling* di giugno (vedilo di seguito), e al *Discurso en Lima* di luglio (*Opere complete*, vol. I, pp. 531-539). In tutti e tre i casi, Illich tende ad ampliare la polemica antiscolastica inquadrandola in una più vasta cornice di critica sociale e proposta ricostruttiva, che anticipa concetti distintivi della futura *Convivialità*. *Breakdown* avrebbe conosciuto numerose ristampe, parziali o integrali, negli anni immediatamente successivi, ma non la fortuna della versione qui ripresa, amplificata dal richiamo del suo titolo a *Deschooling Society* ora clamorosamente apparso, dal dibattito susseguente, che teneva conto del libro e dell'opera di Illich nel suo insieme, e naturalmente dalla riproposizione in volume, presto seguita dalle versioni in spagnolo, in italiano (*Descolarizzare, e poi? Contro l'abuso conservatore del concetto di descolarizzazione*, con interventi di H. Gintis et al., a cura di Alan Gartner, Colin Greer e Frank Riessman, con un contributo di Graziano Cavallini, Emme Edizioni, Milano 1978, con la traduzione di Ettore Capriolo qui ripresa) e in alcune lingue orientali.

[1]. *Breakdown* introduceva a questo punto i seguenti due capoversi:
«L'approccio alla descolarizzazione di tipo *problem-solving* potrebbe servire da strumento per una più stretta alleanza tra il settore militare, quello industriale e gli apparati di servizi "terapeutici".

Come mero programma amministrativo, la descolarizzazione potrebbe essere l'adattamento che permette all'attuale struttura politica di sopravvivere nell'era della tecnologia tardo-novecentesca.
Per altro verso, la crisi della scuola potrebbe essere percepita come crollo del settore più importante, rispettato e immune da controversie dell'intera società, quello che coinvolge, come allievi o come insegnanti, sessanta dei centoquaranta milioni di americani attivi a tempo pieno a livello istituzionale».

[2]. Random House, New York 1970.

[3]. Commission on Post-Secondary Education in Ontario, Douglas Wright, *The Learning Society*, Government Bookstore, Toronto 1972.

[4]. Su questi istituti e il relativo movimento vedi Ivan Illich, «This Book is About Schools», rec., in *The New York Times*, 21 marzo 1971, p. 47; trad. it. con lo stesso titolo in *Opere complete*, vol. I, pp. 683-686.

[5]. Cfr. Ivan Illich, *Mr. Chief Justice Burger and the Disestablishment of Schools: Draft of an Essay Submitted to the Editors of «The New York Times»*, «CIDOC Cuaderno no. 76», Cuernavaca 1972, pp. 71/310, 1-8; trad. it. *La Corte suprema degli Stati Uniti e la deistituzionalizzazione della scuola*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 687-692.

[6]. Ivar Berg, *Education and Jobs. The Great Training Robbery*, Praeger, New York 1970.

[7]. Più chiaramente in *Breakdown*:
«Ma questa razionalizzazione della disuguaglianza non può mai quadrare con i fatti, e i regimi populisti trovano sempre più difficile nascondere il conflitto tra retorica e realtà».

[8]. Così continuava da questo punto *Breakdown*:
«esse possono non essere i suoi fattori più efficienti. La gente dei nuovi media potrebbe essere in grado di distribuire pacchetti di sapere più razionalmente, più efficacemente e più capillarmente; a molti di loro niente farebbe più piacere che l'eliminazione di quegli amministratori scolastici che non sono aggiornati sulla tecnologia più recente.
La conoscenza personale è imprevedibile e sorprendente nel suo darsi e nel suo produrre conseguenze, laddove la conoscenza ufficiale deve essere prefigurata e orientata a obiettivi misurabili. La conoscenza personale è sempre incompleta, perché ci sono sempre ulteriori domande da porsi. La conoscenza ufficiale è sempre incompiuta, perché ci sono sempre nuove confezioni da consumare. Il progredire della conoscenza personale è governato da regole interne di ricerca. L'acquisizione di conoscenza ufficiale è misurata dalla sua conformità a regole estrinseche di frequenza. La conoscenza personale è sicura di sé, pur nella sua incompletezza, perché obbedisce a una inquietudine sua propria. La conoscenza ufficiale ha il sonno agitato, perché il suo valore attuale dipende dall'approvazione istituzionale. La conoscenza ufficiale può soltanto sciogliere rompicapo per entro un contesto già dato, solo la conoscenza personale conduce indagini che puntano al cambiamento».

[9]. In *Breakdown*, prima di questa frase conclusiva, il capoverso deviava in un excursus sul rigido sistema di preparazione e selezione dei funzionari nel Celeste Impero, e sul suo prestigio in Occidente a partire dal secolo XVIII (ripreso con poche varianti in *Alternatives to Education*, dove ora può leggersi: vedi oltre, *L'alternativa alla scolarizzazione*). Dopo la frase ora conclusiva, il suo dettato continuava:
«Adesso che gli effetti discriminatori dell'uso della scolarizzazione nella selezione sociale sono diventati più evidenti, un nuovo mandarinato comincia ad apparire a molti un'alternativa attraente. Christopher Jencks, frainteso da seguaci acritici, potrebbe facilmente trasformare i suoi buoni scuola [*tuition vouchers*] in cartellini identificativi dei nuovi mandarini. Ugualmente allettante sarebbe l'uso di moderne tecniche per indurre gli individui all'acquisizione automotivata di prodotti didattici preconfezionati: si potrebbe farlo senza l'intermediazione delle scuole, in una società già allenata a

concepire l'apprendimento pregiato come una merce anziché come un atto di partecipazione totale al proprio sapere».
Il riferimento a Jencks è probabilmente al suo noto «Giving Parents Money for Schooling: *Education Vouchers*», in *The Phi Delta Kappan*, vol. 52, n. 1, settembre 1970, pp. 49-52.

[10]. Così in un successivo capoverso aggiunto da *Breakdown*:
«Gli errori del socialismo possono essere spiegabili ascrivendoli a letture sbagliate di Marx ed Engels, o a debolezze intrinseche della teoria all'origine. O ancora, si può imputarne la colpa alla guerra, l'assedio, l'invasione. O possono interpretarsi in termini di condizioni sociologiche ereditate, come un particolare rapporto tra città e campagne. Qualunque sia l'argomentazione addotta, comunque, le ortodossie marxiste, le eresie revisioniste, o le confutazioni avalutative sollevano ormai una cortina di fumo contro l'analisi indipendente».

[11]. Si legge a questo punto in *Breakdown*:
«In ogni caso, il mutamento del concetto di rivoluzione non può darsi senza un rifiuto del curricolo occulto della scolarizzazione e dell'atteggiamento correlativo nei confronti della conoscenza, perché sono questo curricolo e questo atteggiamento a produrre consumatori disciplinati di prescrizioni burocratiche, pronti a consumare altri servizi e trattamenti di cui si dice loro che hanno bisogno».

[12]. Ma *Touchstone for Revolution* («Pietra di paragone per la rivoluzione») in *Breakdown*; l'illustrazione del concetto era demandata a un capoverso conclusivo del paragrafo, omesso nel nostro testo. E così:
«la pietra di paragone del cambiamento nell'istruzione è l'onesto riconoscimento che la maggior parte della gente il più delle volte impara quando fa quel che le piace fare. Molte persone sono capaci di rapporto personale intimo con altri, a meno che non siano annichilite da un lavoro inumano o sommerse da trattamenti programmati. Una volta che si sia ammesso questo, si capirà che accrescere le opportunità di imparare significa facilitare la comunicazione tra chi apprende e il suo mondo, tra chi apprende e i suoi simili, tra chi apprende e chi può indirizzarlo a tradizioni e metodi sperimentati. Una volta che si sia preso possesso di questa semplice idea, cioè che la conoscenza personale è sempre imprevedibile ma mai irrelata, si potrà metter mano al compito concreto di creare meccanismi istituzionali che garantiscano la libertà necessaria per la ricerca indipendente. Moltiplicheremo le vie, i ponti e le finestre alle opportunità formative, e ci assicureremo che siano accessibili a discrezione di chi sia interessato».

[13]. Questo passaggio, come riportato nella nostra fonte, è probabilmente corrotto. Così, piuttosto, in *Breakdown*:
«La descolarizzazione deve essere una secolarizzazione dell'insegnamento e dell'apprendimento. Deve comportare un ritorno in mano alle persone del controllo su ciò che viene appreso e sul come viene appreso, e non un trasferimento del controllo a un diverso e più amorfo insieme di istituzioni e ai suoi magari meno visibili rappresentanti».

[14]. Tuttavia sia *Breakdown* che la nostra fonte recano «*schooled* society».

[15]. Di seguito, *Breakdown* introduce un capoverso poi omesso nella versione finale:
«Lo sviluppo e diffusione di strumenti semplici e durevoli procurerebbe discredito ai privilegi particolari ora concessi ai tecnocrati. La crescita della scienza non ne sarebbe compromessa, ma il progredire di una tecnologia scientifica complessa, al servizio del privilegio tecnocratico, diventerebbe scandaloso. Il tipo di progresso è ora giustificato in nome dello sviluppo di una "infrastruttura" necessaria. Un nuovo tipo di ricerca svelerebbe tale infrastruttura come la base stessa del privilegio».

L'ALTERNATIVA ALLA SCOLARIZZAZIONE

«The alternative to schooling; extended version», Cuernavaca, 1971.10.04, in Ivan Illich, *Institutional Inversion*, «CIDOC Cuaderno no. 1017», Cuernavaca 1972, doc. 71/341, pp. 1-33. Il testo è parte di una raccolta di sei saggi, alcuni dei quali già pubblicati, predisposta dal CIDOC «per fornire una base alle mie lezioni del mercoledì presso il Centro nei primi mesi del 1972», come scrive l'autore nella *Presentation*; esso si inserisce in questo senso nel laboratorio della *Convivialità*, ma – precisa una nota aggiunta al titolo – «una versione abbreviata di questo articolo è stata pubblicata in *Saturday Review* 71.06.19 e ristampata come CIDOC DOC A/E [Alternatives in Education] 71/324 [pp. 1-9]» (trattasi di «The Alternative to Schooling», in *Saturday Review*, 19 giugno 1971, pp. 44-48 e 59-60). Non è chiaro se si debba considerare «abbreviata» la versione del giugno 1971 o «ampliata» («extended») questa di ottobre '71; ma la diversa datazione apposta dall'autore fa propendere per la seconda ipotesi, che non esclude l'esistenza di un originale (non conservatosi) scorciato per la pubblicazione su rivista e in seguito rielaborato. Le due versioni trovansi entrambe con gli identificativi sopra citati in «CIDOC Cuaderno no. 77», Cuernavaca 1972.
A proposito dell'articolo del giugno, Illich ha raccontato a Cayley (*Ivan Illich in Conversation*, cit., p. 73):
«Il libro [*Deschooling Society*] è rimasto fermo per nove mesi presso l'editore Harper, perché un buon libro ha bisogno di nove mesi per passare attraverso il suo periodo di gestazione. Durante l'ultimo mese, quello prima della pubblicazione, mi sono improvvisamente reso conto degli effetti collaterali indesiderati che la pubblicazione del mio libro avrebbe potuto avere. Così sono andato dal direttore della *Saturday Review*, Norman Cousins, amico del mio amico e vicino di casa Erich Fromm, e gli ho detto: "Norman, saresti così gentile da consentirmi di pubblicare un articolo il mese prossimo?" "Sì" ha risposto, "ma solo se lo scrivi in modo tale che possiamo usarlo come articolo principale".
Così ho scritto un articolo in cui in sostanza dicevo che non ci sarebbe stato niente di peggio che credere che io considerassi le scuole l'unica tecnica per creare, stabilire e radicare negli animi il mito dell'istruzione. Ci sono molti altri modi con i quali possiamo trasformare il mondo in un'aula scolastica universale. E Cousins è stato così gentile da consentirmi di pubblicare quella che considero la principale critica al mio libro»
(Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., pp. 43-44).
Della rilevanza del testo è probabile specchio il veloce approntamento della traduzione e l'inserimento di essa in appendice alla versione francese di *Deschooling Society*, col titolo *Un choix à faire* (Ivan Illich, *Œuvres complètes*, vol. 1, a cura di Valentina Borremans e Jean Robert, Fayard, Paris 2004 pp. 349-377). Un apposito capoverso, datato dicembre 1971, è aggiunto all'*Introduction*:
«Alcuni capitoli di questo libro sono stati anticipati nella *New York Review of Books*, sulla *Saturday Review*, nella rivista *Esprit* e sui *Temps modernes*. Le critiche che ho ricevuto mi hanno convinto già prima dell'uscita del libro che ci fosse il grave pericolo di veder interpretato il mio pensiero sulle reti del sapere (capitolo 6) come un tentativo di aumentare la produttività nella fabbricazione di sapere al servizio dell'attuale società. Sono molto riconoscente a James Cass, editor della *Saturday Review*, di aver pubblicato un articolo nel quale cerco di evitare il pericolo di questa interpretazione»
(il Cass qui citato era il redattore capo del settore «Education» in seno alla rivista). Suona a conferma la scelta di includere il saggio nella raccolta in lingua spagnola *Alternativas* (1974), parallela a *Celebration of Awareness* come si ricorderà, quivi col titolo *La alternativa a la escolarización* (Ivan Illich, *Obras reunidas*, vol. 1, a cura di Valentina Borremans e Xavier Sicília, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2006, pp. 125-146), e più tardi nella raccolta retrospettiva *Toward a History of Needs* (1978, pp. 68-97, in seguito solo *Needs*), col titolo variato in *In Lieu of Education* e altre modifiche, non accolte dai paralleli (e più selettivi, con solo tre saggi dei cinque di *Needs*) *Fortschrittsmythen* tedeschi (trad. di Thomas Lindquist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, pp. 113-138), che propongono una traduzione della nostra «extended version» a titolo *Wider die Verschulung*, accolte invece dall'edizione italiana («Invece dell'istruzione», in *Per una storia dei bisogni*, trad. di Ettore Capriolo, A. Mondadori, Milano 1981, pp. 105-137) che per la prima volta

divulgava il saggio nella nostra lingua. Poteva leggersi quivi la seguente presentazione d'autore (trad. modificata):
«Verso la fine degli anni Sessanta tenni al Centro intercultural de documentación (CIDOC) di Cuernavaca, Messico, una serie di seminari sul monopolio del modo di produzione industriale e sulle alternative concettuali adatte a un'epoca post-industriale. Il primo settore industriale che analizzai fu il sistema scolastico e il suo presunto prodotto, l'*istruzione*. Sette saggi che scrissi in quel periodo furono riuniti in volume nel 1971 col titolo *Descolarizzare la società*. Dal modo in cui il libro fu accolto mi accorsi che la mia descrizione delle funzioni latenti involontarie della scuola obbligatoria (il "curricolo occulto" della scolarizzazione) veniva usata impropriamente non soltanto dai fautori delle cosiddette "scuole alternative" [*free schools*] ma, ancor più, da maestri di scuola anelanti a trasformarsi in educatori degli adulti.
Il saggio che segue è stato scritto a metà del 1971. Vi ribadisco che l'alternativa alla dipendenza di una società dalle proprie scuole non sta nell'escogitazione di nuovi espedienti per *far imparare alla gente* ciò che secondo gli esperti essa ha bisogno di sapere; bensì nella creazione di un rapporto radicalmente nuovo tra gli esseri umani e il loro ambiente. Una società tesa al raggiungimento di alti livelli di sapere diffuso e di rapporti personali, libera e insieme critica, non può esistere se non si pone dei limiti pedagogicamente motivati alla propria crescita istituzionale e industriale».
In seguito questo testo è stato integrato anche in italiano a *Descolarizzare la società* come sua appendice (pref. di Andrea Staid, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 115-136); altrettanto si è verificato in tedesco (almeno a partire dall'ed. Beck, München 1995) e in spagnolo (per volontà delle *Obras reunidas*, vol. 1, cit., pp. 299-323, con titolo *Una elección que hacer*, e curioso raddoppiamento del saggio già incluso in *Alternativas*), ma in ambo i casi privilegiando la «extended version» del '71, già da sempre incorporata, come si è visto, all'edizione francese. Poiché tale redazione è più congruente agli anni qui considerati, e d'altra parte le modifiche del '78 sono rare e ben localizzate, si preferisce riprodurre il testo più antico e spostare in nota le varianti successive, potendocisi comunque avvalere della bella traduzione di Ettore Capriolo in *Per una storia dei bisogni*, cit.

[1]. «in un'autofficina, in Parlamento o in ospedale», aggiunge qui il testo di *Needs*, che omette però la frase a questa successiva.

[2]. Più coerentemente, *Needs* sostituisce a quest'ultima frase la seguente:
«L'insegnante provvisto di laurea ha diritto a uno stipendio superiore a quello di chi ha meno ore di credito universitario, indipendentemente dall'attinenza del suo titolo con il compito d'insegnare».

[3]. «Masons» nell'originale, con esplicito richiamo, qui come in seguito, alla Massoneria.

[4]. L'excursus qui annunciato, coi quattro capoversi che seguono, non compare nel testo di *Saturday Review*, forse per esigenze redazionali. È da notare tuttavia che il «mito» dell'istruzione costituisce l'obiettivo polemico del *Discorso a Lima* del mese successivo (luglio '71), di cui evidentemente la nostra «extended version» dell'ottobre risente, senza assumerne peraltro il tratto più radicale, forse esplicitabile solo di fronte a credenti. La polemica contro l'«*Homo educandus*», pure presente qui sottotraccia, sarà ripresa da Illich con maggiore convinzione alla fine del decennio; ed è sintomatico in questo senso il titolo scelto per questo saggio in occasione della sua riproposta in *Needs*, quell'*In Lieu of Education* (*Invece dell'istruzione* in italiano) che, apposto al presente testo, risulta difficilmente comprensibile.

[5]. Il capoverso ricorre anche nel contemporaneo *Discorso a Lima* (luglio 1971): cfr. *Opere complete*, vol. I, p. 535 con la relativa nota.

[6]. *Needs* non distingue qui due diversi «presupposti», e riunifica in uno i due capoversi, lasciando in evidenza la «sindrome della migrazione». Il passaggio è così risolto:
«[…] Gli uomini non nascono uguali, ma lo diventano grazie al periodo di gestazione che trascorrono nel corpo dell'Alma Mater. Bisogna guidarli a staccarsi dal loro ambiente naturale e farli passare

attraverso un utero sociale dove si formino quanto basta per divenire idonei alla vita quotidiana. Questa funzione le scuole alternative spesso la svolgono meglio delle scuole di tipo meno attraente».

[7]. I tre compiti o funzioni sono sempre «of teaching» nel testo originale; vengono qui differenziati (come già nella versione francese) nel tentativo di chiarire l'ostico passaggio.

[8]. Il capoverso che segue è omesso in *Needs*.

[9]. I tre capoversi che seguono sono spostati da *Needs* nella parte iniziale del paragrafo successivo.

[10]. Questi e altri riferimenti del presente paragrafo sono già contemplati da *Descolarizzare, e poi?* di poco precedente, cui si rimanda per qualche notizia aggiuntiva.

[11]. *Needs*, che sposta questo capoverso a fine paragrafo, vi interpola a questo punto:
«Con questa decisione, la Corte ha inteso vietare l'uso di diplomi ed esami come strumenti di discriminazione razziale; ma il ragionamento del presidente [Burger] vale per qualsiasi caso in cui si subordini l'occupazione al possesso di un pedigree scolastico. Sarà arduo per gli imprenditori sostenere che la scolarizzazione sia un requisito indispensabile per accedere a un posto di lavoro; è facile infatti dimostrare che tale pretesa è necessariamente antidemocratica perché comporta un'inevitabile discriminazione».

[12]. In *Needs* il paragrafo inizia col seguente capoverso aggiunto:
«Negli anni di Kennedy venne fuori una tipica immagine che, attraverso gli scritti di Kenneth Boulding, ha ottenuto largo credito nel pensiero economico: lo stock di conoscenza. Questo prezioso bene sociale sarebbe costituito dall'accrezione cumulativa degli escrementi mentali prodotti dagli individui migliori e più svegli. Possiamo qui immaginare, al posto dei mucchi di terra e di oro dei precedenti capitalismi, un "capitale" anale. Lo custodiscono, anziché i banchieri e gli speculatori, gli scienziati e gli specialisti nell'immagazzinamento e recupero dell'informazione. Crescendo fino a raggiungere una massa critica, questa accumulazione produce interessi. Un tipo particolare di esperto in marketing, chiamato "educatore" distribuisce tale ricchezza incanalandola verso coloro che godono del privilegio di poter accedere ai piani alti di quella borsa internazionale del sapere che va sotto il nome di "scuola". Qui, costoro acquisiscono dei titoli di possesso di sapere, che accrescono il valore sociale del detentore. In certe società questo valore si traduce principalmente in incremento del reddito personale, mentre nelle società dove il capitale di sapere è considerato troppo prezioso per finire come proprietà privata, il valore si traduce in potere, posizione, privilegi. Questo singolare trattamento è razionalizzato con le pompose onoranze che si tributano ai custodi del detto stock ogni volta che lo destinano a un nuovo uso.
Questa concezione influisce anche sul nostro modo di pensare lo sviluppo della tecnologia moderna».
Il riferimento a Boulding sarà al suo *The Image. Knowledge in Life and Society*, University of Michigan Press, Ann Arbor MI 1956.

[13]. Ma «imparavano» in *Needs*.

[14]. Nel 1966 il governo degli Stati Uniti aveva deliberato di finanziare il progetto Boeing per un velivolo supersonico; tale programma fu abbandonato nel 1971.

EDUCAZIONE ECOLOGICA? NO, GRAZIE

«Contre la production du bien-être», in *Esprit*, vol. 41, n. 426, luglio-agosto 1973, pp. 33-38. Questo «texte court» fa parte di un nuovo dossier dedicato dalla rivista parigina a Illich (*Avancer avec Illich*, con scritti di Alain Dunand, Hermann Schwember, Boaventura de Sousa Santos, Martha Reed Herbert) dopo quello dell'anno precedente, *Illich en débat*, su cui vedi oltre, nella parte II. Si tratta della traduzione francese dell'intervento pronunciato da Illich «a un colloquio sull'ecologia organizzato dall'UNESCO», come anticipa l'introduttore del dossier, e come risulta poi dal testo

stesso, che parla di un «seminario su *Educazione ecologica e pianificazione socioeconomica*». Tale «seminario» non ha potuto essere identificato più precisamente, ma il riferimento interno alla Conferenza ONU di Stoccolma del giugno 1972 «sull'ambiente umano» induce a pensare a un incontro convocato per il 1973, a non grande distanza dalla pubblicazione di questo intervento, forse sollecitata dall'autore stesso, intento quell'anno a diffondere i principi dei *Tools for Conviviality*.
Si ringrazia Antonio Airoldi per aver concesso l'autorizzazione a pubblicare questa traduzione da lui procurata e finora inedita.

[1]. Qui come in seguito, e come altrove (cfr. *Opere complete*, vol. I, p. 558), il testo gioca sulla paronomasia tra *gilded age* («età dell'oro») e *gilded cage* («gabbia dorata») in apparente contrasto tra loro.

[2]. «accusée» nella traduzione francese. Qui si ipotizza un «pursued» nell'originale inglese.

«AUTOCRITICA»

«Pilgrims of the obvious», in *Risk*, vol. 11, n. 1, 1975, pp. 19-21. La rivista dello Youth Department del World Council of the Churches (WCC) pubblicava in questo numero gli atti dell'incontro tenutosi a Ginevra il 6 settembre 1974, dietro convocazione dell'Office of Education del WCC, che, profittando della presenza di Illich in città per il cinquantesimo anniversario dell'International School, faceva sì che egli incontrasse di nuovo Paulo Freire (dal 1970 in forze al WCC stesso) per confrontare i rispettivi itinerari di ricerca; al seminario, intitolato *An invitation to coscientization and deschooling. A continuing conversation*, presero parte come oratori anche Heinrich Dauber, della Facoltà di Pedagogia di Tubinga, fresco di recente passaggio a Cuernavaca, e Michael Huberman, pedagogista dell'università ginevrina, attivo nelle politiche scolastiche locali. Dello stesso '75 è la versione spagnola, in volume, col titolo *Dialogo*, per l'editrice Búsqueda di Buenos Aires, d'intesa con la CELADEC (Comisión evangélica latinoamericana de educación cristiana, con base a Lima), ripubblicata nel 1986 dalla stessa editrice come *La educación. Una autocrítica* (titolo qui ripreso in mancanza d'altro); del 1977 la versione tedesca, a titolo *Wanderprediger der Offensichtlichkeit*, in Hans-Eckert Bahr e Reimer Gronemeyer (a cura di), *Anders leben überleben. Die Grenze des Wachstums als Chance zur Befreiung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, pp. 165-190; non consta una precedente traduzione italiana. Si produce qui il testo dell'intervento di Illich, evidentemente a braccio e trascritto da registrazione, mentre si rinvia all'appendice per un estratto del successivo dibattito (*Pellegrini dell'ovvio. Un dialogo a Ginevra*). Da vari indizi si deduce che l'incontro si tenne in lingue diverse con traduzione simultanea; è probabile che Illich si sia espresso nell'inglese di *Risk*.

[1]. Così Freire a conclusione del suo intervento, immediatamente precedente a questo attacco di quello di Illich:
«[…] Negli ultimi quattro anni, lavorando col World Council of the Churches, uno dei miei compiti principali è stato quello di strappar via i miti che circondano la "coscientizzazione", e sono così diventato una specie di "pellegrino dell'ovvio".
In questo pellegrinaggio, sto imparando quanto sia importante prendere l'ovvio come oggetto di riflessione critica e, penetrandolo più in profondità, scopro che non è, a volte, così ovvio come sembra».
Il passo è discusso e chiarito nel successivo dibattito, che vedi in appendice.

[2]. Così si era espresso, esattamente, Freire:
«Vedere l'educazione come leva per la trasformazione della società è in parte il risultato di una comprensione inadeguata del ciclo di cui ho parlato in precedenza. È basato sul secondo stadio del ciclo – lo stadio in cui l'educazione funziona come strumento per la preservazione della società. È come se coloro che accolgono quel modo di vedere convenissero sul fatto che, se l'educazione

conserva la società, è perché può trasformare ciò che conserva. Dimenticano sempre che il potere che ha plasmato questa educazione non le permetterà mai di agire contro di lui. È per questo motivo che una trasformazione profonda, radicale dell'educazione come sistema non può aver luogo – e comunque mai in modo automatico o meccanico – se non quando anche la società sia radicalmente trasformata».

[3]. A Elisabeth Kübler-Ross l'autore fa più esplicito riferimento in *Nemesi medica* (cap. 5, nota 60), che vedi nel tomo II.

[4]. Il riferimento sembra essere alla attività pubblicistica della Foundation of Thanatology, sorta a New York nel 1969, dal 1972 ospitata dalla Columbia University Press.

[5]. La frase della trascrizione originale fa difficoltà: «This courage was not a courage of kind, but a courage of quantitative thresholds».

[6]. Vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 531-539.

IMPRIGIONATI NELL'AULA GLOBALE

Ivan Illich, Étienne Verne, *Imprisoned in the Global Classroom*, Writers and Readers Publishing Cooperative, London 1976, pp. 7-21.
In Archivio FSCIRE, Fondo Barbone, si conserva copia di un dattiloscritto in dieci carte, a titolo *Les coûts de l'éducation à vie* (in seguito *Coûts*) e firma di Étienne Verne, che non reca data ma corrisponde fin dal titolo all'editoriale firmato dallo stesso autore per il n. 52, ottobre 1974, della rivista da lui diretta *Orientations*; poiché tale testo fa riferimento a scritti di André Gorz e John Ohliger presentati al seminario di Cuernavaca del luglio-agosto 1974, quello da cui procede il «Manifesto di Cuernavaca» dallo stesso titolo (*Il prezzo dell'educazione permanente*, che vedi oltre, in appendice, *Pellegrini dell'ovvio* con le relative note), la sua genesi deve collocarsi a fine estate 1974, più o meno in corrispondenza dell'incontro ginevrino del 6 settembre di quell'anno, da cui l'«Autocritica» illichiana che qui precede. Ora, tale scritto di Verne costituisce senza dubbio il palinsesto del saggio che qui si presenta, presto diventato un testo a quattro mani, come risulta dal DOC. I/V 75/77, *Les coûts de l'éducation à vie*, pp. 77/1-22 datato «Parigi, novembre 1974», stampato e diffuso a Cuernavaca. Si tratta senz'altro della versione definitiva del nostro testo (in seguito *Coûts*), nella quale possono apprezzarsi i mutamenti intervenuti rispetto al precedente del solo Verne, in linea di massima condotti, se non dalla mano, quanto meno *ad mentem* di Illich, come in seguito segnalato. In questa forma, salvo che per le note omesse e qui reintegrate, *Coûts* sarebbe apparso a breve distanza di tempo in *Le monde de l'éducation*, n. 2, gennaio 1975, pp. 11-14, con titolo «Le piège de l'éducation à vie»; quindi, in traduzione inglese, sul *Times Educational Supplement* del 21 marzo 1975, pp. 21-23, con titolo *Imprisoned in the Global Classroom*. È la versione ripresa dal solo Illich (Verne rimase estraneo a questa operazione editoriale, secondo quanto da lui testimoniato il 4 dicembre 2023) nel confezionare l'anno dopo il volumetto londinese citato a capo di questa nota, che include anche un secondo saggio del solo Illich, il remoto (1971) *Political Inversion* (che vedi di seguito, in avvio della parte II). Si riprende anche qui tale versione inglese, non solo in quanto qualificata dalla scelta di Illich di riproporla, e in un volume che ne adotta il titolo, ma anche per la maggiore eleganza e scorrevolezza ottenute, nel passaggio alla diversa lingua, dagli originali *Coûts*.
Étienne Verne (1939) fu fratello delle scuole cristiane dal 1956 al 1973, in quest'arco di tempo prestando servizio militare in Algeria per due anni che contribuirono a radicalizzare la sua prospettiva. Psicologo e pedagogista, è stato direttore della citata rivista di pedagogia cristiana *Orientations* dal 1969 al 1976; in questo stesso periodo, introdottovi da Jacques e Didier Piveteau, ha partecipato regolarmente alle attività del CIDOC, dove nel 1974 ha diretto, con Heinrich Dauber, il seminario sulle «trappole della descolarizzazione» su cui vedi oltre, in appendice, i *Pellegrini*

dell'ovvio. Con Dauber ha pubblicato il volume *Freiheit zum Lernen* (Rohwolt, Reinbek bei Hamburg 1976), tradotto in italiano come *Educazione liberata*, trad. di Alvise La Rocca e Sonia Tsevrenis, A. Mondadori, Milano 1979. Dal 1981 al 2001 è stato docente incaricato alla Sorbona sul tema dell'educazione degli adulti, ambito in cui ha dato i suoi contributi più noti.

[1]. Questo capoverso e i due successivi, assenti nel testo originario del solo Verne, potrebbero doversi alla peculiare attenzione di Illich per il tema «professionalizzazione».

[2]. Più chiaramente *Coûts*:
«[…] come la coscientizzazione serve oggi ai fascismi».

[3]. Così il passo in *Coûts*:
«Come è stata medicalizzata l'angoscia, così si scolarizza l'esistenza fino a fare dell'essere un oggetto d'apprendimento (cfr. *Apprendre a être*, UNESCO, 1972)».

[4]. Come *cholo* si designa l'individuo meticcio derivante dall'incrocio tra un bianco e un amerindio; Chimbote è un porto nella regione settentrionale del Perù, noto per l'attività di pesca.

[5]. Su cui vedi in appendice, *Pellegrini dell'ovvio*, le notizie offerte da Heinrich Dauber; il caso è presentato più ampiamente nel citato *L'educazione liberata* di Dauber e Verne.

[6]. La lista è certamente la parte più rimaneggiata dell'originale di Verne; solo i punti 6 e 7 ne sono riprodotti senza modifiche, mentre il punto 3 vi è stato introdotto ex novo; tutti gli altri risultano in questa versione notevolmente ampliati. La modifica è probabilmente da ricondursi al contributo di Illich alla rielaborazione di quell'originale.

Parte II
La società conviviale

L’inversione politica
(1971)

Lettera al mio editore
(1973)

L’inversione politica

Gli uomini hanno bisogno di strumenti per spostarsi come per risiedere. Hanno bisogno di rimedi per le malattie e di mezzi per comunicare tra loro. Ad alcuni di questi bisogni non possono provvedere da soli: devono dipendere dalla fornitura di oggetti e di servizi che variano da una civiltà all’altra. Taluni dipenderanno dalla fornitura di scarpe, talaltri da quella di forni; c’è chi ha bisogno di aspirine e chi di macchine tipografiche.

Ma gli uomini non hanno solo bisogno di procurarsi cose; prima di tutto hanno bisogno della libertà di farne, e di tali che in mezzo a esse sia possibile vivere: hanno bisogno di plasmarle secondo i propri gusti e di utilizzarle nel prendersi cura di altri. Spesso i carcerati hanno accesso a più beni e servizi di ogni altro membro della loro famiglia, ma non hanno voce in capitolo su come vengono fatte le cose, né possono decidere in che modo servirsene. La loro punizione consiste nell’essere privati di ciò che chiamerò *convivialità*.

Scelgo questo termine per designare il contrario della produttività istituzionalizzata[1]. Con esso intendo riferirmi a interazioni autonome e creative tra le persone, e tra le persone e il loro ambiente, in quanto antitetiche alle risposte condizionate che altri, o l’ambiente, sollecitano da esse con la loro pressione. È convivialità, per me, la libertà individuale realizzata nella mutua interdipendenza delle persone tra loro, ed è per questo che la considero un valore etico intrinseco. Io credo che senza convivialità la vita diventi priva di significato e le persone appassiscano. Credo che quando, in una società, la convivialità viene costretta sotto certi livelli, non c’è poi livello di produttività industriale che possa realmente soddisfare i bisogni dei membri di quella società.

Gli attuali obiettivi istituzionali, che sacralizzano la produttività a spese della convivialità, sono un fattore di primo piano in quella perdita di forma e di senso che affligge la società contemporanea. Un’aula scolastica, un

ospedale, un incrocio stradale in Cecoslovacchia si distinguono a stento dai loro omologhi negli Stati Uniti, in Turchia o in Argentina. Gli ingorghi nelle strade di accesso a una capitale non dipendono dal numero di automobili ogni cento abitanti: sono una piaga a Rio come a Long Island. La corsia centrale riservata ai burocrati di partito (e ai mezzi di soccorso) a Mosca è destinata per certo a sparire, sommersa dai veicoli sfornati dalla nuova fabbrica FIAT negli Urali. E più la gente di una qualsiasi società ritiene obbligatorio possedere un'automobile, meno incline sarà ad accogliere autostoppisti nei posti rimasti vuoti. La convivialità si ritira con l'avanzare della produttività.

Dalla metà degli anni Sessanta, non è chi non abbia cominciato a prendere coscienza del modo in cui la proliferazione di beni va guastando l'ambiente fisico. La crescente produttività nell'offerta di beni manifatturieri ha conseguenze irreversibili in termini di depauperamento e inquinamento ambientali, perché le risorse mondiali sono limitate e non possono sostenere sistemi produttivi che di esse facciano un uso illimitato. Ma l'inevitabile accumulazione di rifiuti durevoli in una società in cui l'obsolescenza dei prodotti è a ciclo continuo è cosa talmente ovvia che non voglio ora occuparmene[2].

Voglio piuttosto proporre qui una versione estesa del concetto di entropia. Si viene sviluppando una scuola di pensiero secondo cui la necessità di limiti superiori in ogni settore dei consumi materiali possa essere dimostrata al meglio sulla base del fatto evidente che la produzione mondiale di energia deve essere mantenuta entro certi parametri. Sull'ordine di grandezza di tali parametri può esserci dissenso (vedi in proposito le tre uscite autunnali del *Bulletin of Atomic Scientists*)[3]. Ma molti concorderebbero col vicedirettore per l'ambiente e l'energia, ufficio esecutivo del presidente USA, sul fatto che presto dovremo affrontare l'argomento:

> L'esaurimento delle risorse energetiche non è di per sé il cuore del problema. A preoccupare è piuttosto l'impatto sull'aria, sull'acqua e sulla terra dell'utilizzo di questi enormi volumi di energia con la tecnologia attuale, perché problemi ambientali oltre che di salute e sicurezza ci sono indipendentemente dalle forme di energia che prediamo in esame. […] Quel che mi sembra […] pericoloso è il fatto che i cambiamenti saranno graduali e che gli uomini si adatteranno a sempre maggior inquinamento in un ambiente sintetico separato da qualsiasi contesto naturale. Come ha detto René Dubos, forse il pericolo più grande è che l'uomo possa sopravvivere, ma perdendo via via gran parte della sua umanità[4].

Ciò che io voglio portare all'attenzione è un processo parallelo nel settore dei servizi: il fatto cioè che l'aumento della produttività e dell'offerta in tale settore porti con sé una perdita irrecuperabile di convivialità. Ciò priva le persone della loro capacità [*potency*] e libertà, mentre cancella dalla società il ricordo di quanto preziosi questi beni siano stati un tempo considerati.

Il rovesciamento degli obiettivi istituzionali, dalla convivialità cioè alla produttività, è ugualmente tipico delle società in cui si dice al consumatore che il re è lui, come in quelle che dicono al produttore che è lui al comando. È anche usato come metro di misura del livello di sviluppo che una società ha raggiunto. Quelle in cui la maggioranza dipende, per la più parte dei beni e servizi, dal capriccio, dalla gentilezza o dall'abilità di un altro, sono dette «sottosviluppate», mentre quelle in cui lo stile di vita si è trasformato in una sequela di ordinazioni da un catalogo di merci onnicomprensivo sono dette «avanzate».

Ogni aspetto di tali società avanzate (che siano capitaliste, marxiste o altro) è diventato parte di un sistema occulto votato all'aumento progressivo della produzione e del consumo, aumento necessario per giustificare e finanziare tale sistema stesso. La classica società dell'accumulazione capitalistica va trasformandosi in una società dei consumi. In questo processo è la natura stessa del consumo al centro del cambiamento: le merci intangibili (come l'informazione, l'istruzione, la sanità) vanno assumendo un ruolo sempre più cospicuo nella marcia del progresso, e i loro costi aumentano anche più rapidamente di quelli dei prodotti tangibili (beni). Alla fine, l'etica del consumo vistoso apre la strada all'ossessione compulsiva del produrre, nella misura in cui i sindacati sposano l'etica della «massa agiata»[1].

Per questo motivo, le critiche di cattiva gestione, disonestà dei funzionari o ritardo tecnologico solo distraggono la pubblica attenzione dal problema reale. Altrettanto fuorviante sarebbe far credere che la produttività perseguita sotto la tutela di un ufficio di piano, a protezione della maggioranza, porterebbe a risultati meno deludenti che non una produttività in vertiginoso aumento sotto la pressione di consumatori insoddisfatti. Tentativi di migliorare la qualità dei prodotti o l'equità della loro distribuzione aumenteranno solo l'inquinamento, il senso di impotenza e la sovradeterminazione, deprivando non solo i ricchi, ma altrettanto i poveri, di quella convivialità che è stata fin qui la loro principale ricchezza.

La sfida scientifica

Di questa svolta nel funzionamento delle istituzioni, che da infrastrutture per l'azione passano a fabbriche di beni in serie (uno slittamento registrato da varie lingue europee nel simultaneo passaggio dal verbo al sostantivo per indicarne gli scopi), si dà spesso la colpa al progresso scientifico. Ad esempio, l'attività del darsi un alloggio si riduce a quella di comprarsi una casa; l'attività di educare i figli si riduce al fargli avere un'«educazione» (termine che Voltaire definiva «presuntuoso»); andare da qualche parte ha acquisito il senso di star seduti in un qualche mezzo di trasporto.

Nessun dubbio che le scoperte scientifiche siano oggi usate per rendere più copiosi gli imbuti che somministrano merci, così da emarginare ogni forma di distribuzione intesa piuttosto a favorire l'iniziativa indipendente. Ma questo è l'esito delle intenzioni che presiedono all'applicazione della scienza. La scienza potrebbe essere utilizzata altrettanto bene per ampliare la cassetta degli attrezzi a disposizione di ciascuno, dotando i singoli e il loro periodico associarsi per costantemente rigenerare l'ambiente comune di una libertà d'azione inimmaginabile, una possibilità senza precedenti di esprimere sé stessi.

Nel 1945, in Massachusetts, il trenta per cento di tutte le case, almeno in certa misura, era stato costruito dai proprietari; oggi questa percentuale è calata al diciannove. Per certo, nuovi materiali e strumenti maneggevoli avrebbero permesso un aumento, piuttosto che un calo, dell'edilizia come attività esercitata da coloro che in quei fabbricati vogliono abitarci.

Il numero dei farmaci e le conoscenze su efficacia ed effetti collaterali sono cresciuti immensamente nel corso delle due ultime generazioni. E tuttavia, nello stesso lasso di tempo, l'informazione in proposito si è fatta sempre più riservata, e perfino il manuale Merck è ora inaccessibile ai profani. Sempre più le medicine sono considerate misteriose e pericolose se non prescritte da un medico, che magari vi provvede per telefono[5].

I libri sono oggi, a livello di produzione, economici come non mai prima. E tuttavia il numero di libri comprati annualmente da un diplomato di scuola superiore negli Stati Uniti è calato costantemente negli ultimi due decenni, ed è oggi più basso che in ogni altro Paese sviluppato. Verrebbe da pensare che questo stato di cose induca quanto meno a usare strumenti educativi diversi dai «programmi» svolti a scuola o trasmessi in TV. Al contrario, il pubblico è così organicamente istruito a desiderare solo quanto

confezionato e smistato da qualche abile adescatore, che la maggior parte di ciò che i cittadini sanno è da loro acquisito dentro a platee che si calcolano in milioni quando una stazione televisiva decide che la tal programmazione conviene.

Io credo che oggi siamo vicini al momento in cui la frustrazione generata da diverse di queste istituzioni diventerà intollerabile. Ciò si verificherà quando i tentativi di migliorare la qualità del prodotto o l'equità con cui è distribuito ai suoi clienti si dimostreranno vani. A quel punto l'atmosfera politica sarà matura per ridefinire lo scopo a cui le istituzioni devono farsi mezzo in un'era tecnologica. Le istituzioni attuali forniscono ai clienti beni predeterminati. Le istituzioni auspicabili dovrebbero garantire a gente creativa la possibilità di provvedere in proprio alle sue esigenze. Le istituzioni attuali hanno fatto della salute, dell'istruzione, dell'abitazione, dei trasporti e dell'assistenza delle merci. Noi abbiamo bisogno di misure che permettano all'uomo moderno di impegnarsi in attività di cura e di conservazione della salute, di apprendimento e insegnamento, spostamento e residenza. Io propongo di porre limiti di legge all'apparato tecnico [*tooling*] della società, in modo tale che la «cassetta degli attrezzi» necessaria per la convivialità sia resa disponibile al più gran numero di persone per usi conviviali. In altre parole, faccio della convivialità il criterio in base a cui stabilire il livello di produttività dell'apparato tecnico di una società[6].

Dunque, se la scienza fosse usata per incrementare il potere degli individui di creare il proprio ambiente e prendersi cura l'uno dell'altro, ciò fornirebbe la leva con cui invertire gli obiettivi istituzionali. Renderebbe possibile sostituire l'attuale impegno a erogare servizi sanitari anonimi con la domanda: di che strumenti le persone hanno bisogno, e che cosa devono sapere, se vogliono curarsi o farsi carico di coloro che ne hanno la necessità?

Ma una simile inversione degli obiettivi istituzionali non può essere effetto di pressioni del mercato, né ci si può aspettare che i dirigenti delle nostre industrie, adusi a maneggiare il potere per offrire merci alla gente, si trasformino in manager facilitatori degli scambi interpersonali. La decisione di limitare una tecnologia utile solo ad aumentare la produttività a profitto dell'industria, e di promuoverne piuttosto una utilizzabile secondo modalità di fatto opposte e alternative agli ideali di una società industriale – questa decisione costituisce la più importante sfida che si pone in questi anni

Settanta per una politica radicale e una legislazione corrispondente. La traduzione in termini politici di questo imperativo sociale può essere chiaramente progettata.

La sfida politica

La politica è la struttura e il processo formali attraverso cui una società esprime e fa rispettare i valori che riconosce come propri. Tutti i sistemi politici attuali, siano essi etichettati come democratici, marxisti, conservatori, esprimono e fanno rispettare il valore produttività a spese della convivialità. Essi procurano clienti ai prodotti, piuttosto che beni alle persone. Gli individui sono costretti a pagare e usare cose di cui non hanno bisogno; non è concessa loro parte effettiva alcuna nella scelta di che cosa produrre, per non parlare del processo produttivo in sé. I prodotti si moltiplicano per pura proliferazione, e grazie a ciò il processo di produzione continua a espandersi.

Ciò che intendo proporre è una politica radicalmente nuova, una politica che difenda il diritto di ogni individuo a far uso soltanto di ciò di cui ha bisogno; a giocare un ruolo sempre più rilevante, come individuo, nella relativa produzione; a garantirsi un ambiente così semplice e trasparente che tutti abbiano accesso, per la maggior parte del tempo, a tutte le cose utili per prendersi cura di sé e degli altri. Una simile politica avrebbe a suo principale scopo l'inversione degli obiettivi istituzionali attuali.

Proprio perché definisco la politica in questi termini, la prendo sul serio. E credo che molto presto, per effetto del riconoscimento di quanta frustrazione gli obiettivi istituzionali attuali procurano, i tempi saranno maturi per la ristrutturazione politica del rapporto tra produzione e consumo, e certo in senso contrario a quanto Marx prevedeva e auspicava[7] nel 1843: una società piena di cose utili per gente inutile. Io spero ardentemente in una società, e perciò in una struttura politica, che metta le persone creative in grado di provvedere ai propri bisogni sia come produttori che come utenti.

Oggi come oggi, è diventato quasi senza senso opporre una sinistra politica alla destra. Non si riesce a distinguere un democratico da un conservatore a meno che non indossi un distintivo. Gli economisti dei Paesi socialisti e di quelli capitalistici fanno le stesse cose con parole diverse. Il

bilancio statale dei Paesi ricchi e di quelli poveri rivela differenze meramente quantitative. Nuova politica significa ormai: nuovi modi per ottenere un di più della stessa cosa.

Le attuali piattaforme politiche attirano seguaci col prefigurare una serie di beni e servizi che l'economia procurerà nel caso il partito che le sostiene vada al potere. Ogni partito presenta un diverso profilo del quantitativo minimo che si impegna a fornire a tutti. E ciascuno di essi calibra le sue promesse in vista del possibile consenso di un gruppo particolare di elettori. La piattaforma politica consiste nel promettere a ogni cittadino di fornirgli come base un misto di prodotti tangibili e intangibili che finalmente gli permetteranno di vivere come un essere umano. In questo modo la politica diventa un processo attraverso cui gli elettori si accordano su quanto è insufficiente, lasciando indeterminata l'entità del consumo di pubbliche risorse da considerarsi soddisfacente, e senza porre limite alcuno a ciò che andrebbe considerato eccessivo, sempre che non sia in qualche modo giustificabile in nome del bene comune.

Una piattaforma politica alternativa a questa sarebbe quella che offrisse un profilo di limiti massimi alle risorse che un individuo può usare sia per i propri interessi che per l'interesse pubblico: qualcosa che sembra logicamente preliminare alla promessa di un minimo garantito a tutti. Questa politica alternativa dovrebbe suscitare un consenso su ciò che la collettività considera bastevole per un singolo, e sufficiente per tutti in un arco di tempo lungo. La garanzia di uno zoccolo, o base, sufficiente per ciascuno dipende dall'imposizione di un tetto per tutti.

Un chiaro esempio dell'esigenza di limiti massimi, e un evidente pericolo causato dalla loro mancata applicazione, è riscontrabile nell'ambito già toccato dell'inquinamento. I tardi anni Sessanta hanno prodotto una gran quantità di dati sulle minacce al nostro ambiente fisico. Un'ottima sintesi, completa di bibliografia selezionata, si trova in Garrett De Bell (a cura di), *The Environmental Handbook*, Ballantine Books, New York 1970; ma vedi anche Robert P. Sangster, *Ecology. A Selected Bibliography*, Council of Planning Librarians, Monticello IL 1970 (Exchange Bibliography, n. 170). Molto più significativo per il mio discorso è un filone recente della letteratura sull'argomento, che mostra come le tesi degli ambientalisti siano già utilizzate a scopi politici conservatori. James Ridgeway, *The Politics of Pollution*, Dutton, New York 1970, fornisce prove della complicità del governo USA con l'industria nello sfruttamento a

fini antisociali della preoccupazione collettiva. Richard Neuhaus, *In Defense of People. Ecology and the Seduction of Radicalism*, MacMillan, New York 1971, elabora un tema importante: il mito dell'ecologia come punto d'incontro non di parte e apolitico per tutti gli uomini di buona volontà, un mito che minaccia di far cortocircuitare il processo politico e lascia agli attuali faccendieri più potere che mai nel determinare i destini nazionali. Considero la messa in guardia di Neuhaus di valore cruciale per il nostro tema. L'aggravio dell'inquinamento e i suoi effetti distruttivi si fanno ogni giorno più visibili. Il timore di ulteriore inquinamento può diventare un nuovo strumento demagogico buono per negare alle grandi masse (composte di consumatori minimi) qualsiasi avanzamento dei loro standard di consumo, intanto che garantisce ai tecnocrati l'accresciuto potere di cui hanno bisogno per tenere i poveri al loro posto. Credo anche, però, che le prove dell'aumentato inquinamento possano essere utili a raccogliere un'enorme maggioranza di persone attorno a una piattaforma politica che ponga limiti massimi al consumo e inquinamento pro capite, riducendo seriamente gli attuali standard di vita di una minoranza e aprendo per moltissime persone ora viventi prospettive migliori dei loro sogni più arditi.

La nostra immaginazione politica è ora sfidata a individuare un percorso grazie a cui un impegno all'austerità personale, alla povertà volontaria, possa essere tradotto in programmi attuabili democraticamente.

Nel febbraio 1931 la Depressione toccò il fondo negli Stati Uniti, Trockij e Bucharin erano stati sconfitti e Stalin lanciò l'URSS sulla via di una industrializzazione senza scrupoli. Ne diede questa spiegazione: «Siamo indietro di cinquanta o cento anni rispetto ai Paesi avanzati. Nel giro di dieci anni, dobbiamo colmare il ritardo»[8].

Stalin tradusse il «controllo sui mezzi di produzione» in aumento della produttività per mezzo del controllo sul produttore. Da quel momento, per «prassi socialista» si intende una prassi utile alla produttività di un Paese socialista.

L'interpretazione staliniana di questo fondamentale obiettivo marxista è servita da allora come forma di ricatto contro i socialisti e la sinistra. Ciò può essere facilmente verificato in rapporto ai Paesi un tempo coloniali, a cui Lenin aveva assegnato un ruolo «rivoluzionario». Il principio di Stalin permette di interpretare come rivoluzionaria qualsiasi cosa aumenti il livello di scolarizzazione, l'ampiezza del sistema viario o la produttività dei settori estrattivo e manifatturiero. Essere di sinistra ha finito per significare

sostegno ai Paesi in ritardo a livello di produzione, o aiuto alle minoranze in ritardo a livello di consumi, in ambo i casi perché tengano il passo.

La rinascita di una sinistra dotata di senso, sul piano sia nazionale che internazionale, dipenderà dalla capacità di distinguere tra controllo dei mezzi e dei modi di produrre al servizio del popolo e controllo sul popolo allo scopo di accrescere la produzione a tutti i costi, per poi preoccuparsi di come distribuirla in modo accettabile. Le nuove tecnologie hanno reso la produzione così efficiente che il controllo sociale sui benefici conseguenti è illusorio, se non viene esteso al controllo di «che cosa» viene prodotto industrialmente e «se» si tratta di cosa necessaria. Questa inversione sociale degli obiettivi, se espressa efficacemente nella formula politica di limiti massimi anziché minimi, esigerà un'inversione analoga delle maggiori istituzioni sociali: istruzione, sanità, trasporti, casa ecc.

Conto di esporre nelle pagine che seguono un insieme di ragioni per le quali è diventato arduo fare proposte politiche mirate all'autolimitazione della tecnologia come condizione base per la creazione di una nuova sinistra. La principale di queste ragioni è che la nostra immaginazione politica è sotto l'incantesimo delle formule magiche che evocano produzione di più cose per più gente, ed è paralizzata quando cerchiamo di richiamare l'attenzione su una possibile inversione di obiettivi del genere. Una politica nuova e radicale significa fare dell'esigenza di limiti massimi ai consumi pro capite il centro di tutte le nostre aspirazioni, in modo da poter pianificare un tipo di tecnologia che sia adatta all'uomo che ne fa uso e soppianti la tecnologia attuale che subordina i bisogni umani a una crescita inarrestabile della produttività.

Il compito dell'inversione istituzionale[2]

Ci sono ragioni strategiche per scegliere la «descolarizzazione» come prima tappa di un più generale programma di inversione delle istituzioni. La maggior parte delle persone ha alle spalle un'esperienza scolastica. In tutto il mondo, i più sanno di essere stati esclusi da una scolarizzazione soddisfacente. Altri, quelli che sono passati attraverso una «buona» scuola, sanno di aver sofferto nel percorso. E infine, la maggior parte di chi in qualche modo ha tratto beneficio dalla scuola sa di non aver imparato lì ciò che gli è servito per fare il lavoro che fa e, inoltre, che tutto ciò in cui la

scuola ha eventualmente contribuito al suo successo non aveva niente a che vedere con le materie d'insegnamento. Su queste basi, può essere raggiunto un consenso circa la necessità di deistituzionalizzare la scuola[3].

In precedenti articoli che ho scritto per la *New York Review of Books*, ho mostrato che l'istruzione intesa come prodotto del sistema scolastico è destinata a fallire. Inevitabilmente i costi di questo tipo di istruzione crescono più in fretta del PIL che essi dovrebbero invece incrementare. Questo vale per tutti i Paesi, quelli ricchi come quelli poveri, lungo tutti gli anni Sessanta. L'istruzione quantificabile prodotta dalle scuole giustifica il fatto che, a livello mondiale, il reddito venga correlato alla produttività. Anche qui, inevitabilmente, la società che quantifica l'istruzione alla stregua di una merce scoraggia l'apprendimento per mezzo della partecipazione alla vita quotidiana e fornisce una giustificazione per un ambiente in cui pochi hanno accesso ai fatti e agli strumenti che plasmano la loro vita. Ciò si verifica perché l'informazione è avvolta in un mistero che si dissolve solo per coloro che son passati per i gradi giusti di un rituale iniziatico; e perché gli strumenti vengono resi scarsi e riservati ai pochi cui è destinata l'opportuna informazione, presumibilmente allo scopo di rendere più abbondanti i loro prodotti. In sintesi, ho mostrato come le scuole, creando una gerarchia di capitalisti della conoscenza (poco importa che una particolare società si consideri o meno socialista), alienino gli uomini dagli uomini riducendone l'interazione al rapporto professionisti-clienti, e alienino l'uomo dal suo ambiente facendo del consumatore un attore marginale dei processi attraverso cui i bisogni vengono soddisfatti. Spero anche di aver mostrato in questi articoli che tradurre l'istruzione in accumulo progressivo di partecipazioni certificate allo stock di conoscenza ad altro non serve che a razionalizzare l'accesso ai ristretti piani alti della società dei consumi, e in questo modo giustificare un'organizzazione tecnocratica che produce ogni anno beni più costosi e perciò più scarsi, riservati a quegli stessi capitalisti della conoscenza che occupano i ranghi più prestigiosi della tecnocrazia.

Ho sostenuto che l'attuale crisi del settore educativo sarà solo accentuata da ulteriori aumenti di produzione nelle scuole. Non sono sorpreso dal fatto che, da allora, abbiamo ottenuto prove consistenti che la crisi, da me descritta principalmente basandomi sulle forme assunte negli Stati Uniti da un lato, nei Paesi poveri dall'altro, abbia guadagnato il centro

dell'attenzione anche nei Paesi il cui Prodotto educativo lordo si colloca tra questi due estremi.

La crisi può essere risolta solo per mezzo di un'inversione della struttura istituzionale delle agenzie che ora offrono istruzione. Può essere superata solo se le attuali scuole, con o senza pareti, che preparano o autorizzano programmi per gli studenti vengono rimpiazzate da nuove istituzioni più simili a biblioteche e a infrastrutture per il contatto tra pari, che permettano a chi vuole imparare di avere accesso agli strumenti e alle persone di cui ha bisogno per verificare se corrispondono o meno ai suoi obiettivi di apprendimento.

Le scuole consentono agli insegnanti di stabilire classi di argomenti e imputarne il bisogno a classi di persone chiamate alunni. L'inverso delle scuole sarebbero delle reti di opportunità che permettessero ai singoli di dichiarare i loro interessi e di cercare in proposito un riscontro in altri.

In ogni caso, è relativamente più facile per un adulto immaginare un mondo senza scuole, che non rinunciare all'ospedale; tuttavia, la prima cosa può portare alla seconda. *È evidente che l'inversione strutturale delle nostre istituzioni avverrà per molte di esse simultaneamente o non avverrà affatto.* E non può verificarsi fintanto che le persone non siano divenute consapevoli dell'illusione che l'economia moderna alimenta. Una volta che la cortina di illusioni sia tirata da un lato, tutte le principali istituzioni come attualmente organizzate diventano vulnerabili. Se la scuola è già entrata in fase di inversione, il monolite del sistema sanitario è forse il prossimo più accessibile bersaglio, coi trasporti e la casa che vengono via via esponendosi ad attacchi.

L'applicazione della descritta inversione degli obiettivi sociali per mezzo di una politica dei limiti massimi anziché degli standard minimi potrebbe, come mostrerò di seguito, trovare espressione a partire dall'inversione strutturale delle istituzioni che oggi ci erogano istruzione, salute, assistenza e altri beni.

Scuole, ospedali ed eserciti non solo si rassomigliano ovunque al mondo; anche il ragionamento economico soggiacente alla loro pianificazione presenta solo sfumature di uno stesso colore di fondo. I consiglieri di Nixon si differenziano da quelli di Brežnev, Franco, e sfortunatamente anche di Castro, solo perché più schietti nel confessare la loro metafisica.

Gli economisti dichiarano apertamente l'assioma che regge ogni loro ragionamento. Questo assioma recita: la frustrazione è l'esito inevitabile

della gratificazione, sicché di una cosa buona non può essercene mai abbastanza, ma solo di più. Il Comitato dei consulenti economici, nel suo rapporto di quest'anno al presidente Nixon, sintetizza in questo modo: «Se si è d'accordo che la crescita economica sia una cosa buona, per definizione non può mai essercene abbastanza». Da questo punto di vista l'uomo è una pattumiera senza fondo, un consumatore incurabile e un produttore compulsivo. Le istituzioni produttive hanno l'unico scopo di esercitare su di lui un «condizionamento operante»[9] che garantirà la loro ulteriore crescita[4].

Lo stesso Comitato riconosce che potrebbe esserci un limite ai mali che la crescita può curare: «La crescita del PIL ha i suoi costi, che oltre un certa soglia non conviene più accollarsi». Ma non è che poi sprechi i suoi sforzi per determinare questa soglia. Di fatto l'economia della crescita non provvede alcun metodo per individuare il livello raggiunto il quale i costi pianificati sopravanzino i benefici pianificati, trattandosi in entrambi i casi di grandezze sussunte nella stessa categoria degli «output istituzionali». Pertanto tutto quel che il Comitato fa è dichiarare che l'ulteriore crescita non può essere fermata. «Le propensioni attuali della popolazione e le misure decise dal governo costituiscono esse stesse delle rivendicazioni sul PIL, che possono essere evase solo da una rapida crescita economica». Il Comitato si dichiara incompetente tanto a contrastare l'attuale dittatura di fatto del consumatore, quanto a indurre cambiamenti nelle strategie messe in atto da quei manager dell'industria che il consumatore ha scelto per esercitare la propria dittatura[10].

Gli economisti occidentali spiegano l'esigenza di una crescita illimitata sulla base dei desideri dei consumatori, unanimemente illimitati, che il partito intenzionato a rimanere al potere non può che soddisfare. Gli economisti socialisti spiegano quella stessa esigenza come manifestazione del progresso storico. Di fatto l'avanzamento della società verso forme superiori di produzione è usato per giustificare la dittatura di un proletariato vittorioso, rappresentato dai funzionari di partito. Questi ultimi pretendono di disporre maggior produzione in nome della produzione stessa, piuttosto che per la presunta soddisfazione della loro base sociale.

L'economista occidentale parla a nome di Ford e della massa consumatrice che di Ford è prigioniera. Il socialista con la mania della crescita parla a nome di una classe di produttori, e sostiene che tale classe aspiri a diventare al più presto possibile il più sfruttato cliente di sé stessa.

Entrambi sembrano d'accordo su un punto: l'evoluzione storica fondamentale è quella della tecnologia, che comporta una crescita di produttività tanto irreversibile quanto irresistibile.

Assicurazioni: il mercato come gioco d'azzardo

Come detto, le nazioni moderne tendono a rassomigliarsi tutte, e questo in almeno tre sensi: usano lo stesso tipo di strumenti, la stessa cassetta degli attrezzi, gli stessi metodi per distribuirne i prodotti. Le scuole sono strumenti per produrre istruzione; gli ospedali, strumenti per produrre salute; giornali e programmi radiotelevisivi, per produrre informazione quotidiana. Questi strumenti dipendono l'uno dall'altro. La crescita della professione medica dipende dal livello di produttività delle scuole di medicina, proprio come queste dipendono dalla disponibilità di tirocini ospedalieri. Infine, l'accesso ai servizi più costosi degli ospedali come delle scuole di medicina dipende da una forma o da un'altra di gioco d'azzardo legalizzato. La professione medica, il suo posto tra altre professioni e la lotteria che dà accesso alle sue prestazioni differiscono da Paese a Paese solo per nome e per dettagli, come le bandiere.

Sotto la presidenza Johnson, è venuta a conclusione una guerra di religione sul nome da dare al gioco d'azzardo sanitario. Gli americani si sono messi d'accordo di chiamare, da quel momento in poi, il loro sistema di distribuzione «regime assicurativo». Da allora ne sono stati progettati diversi modelli ed essi sono ora proposti all'elettorato perché scelga il monopolio di uno di essi. Qualunque modello vinca, a trarne beneficio sarà la professione medica. La politica è diventata in questo modo l'arte di suonare con lo stesso organico la musica che meglio incanterà la maggioranza degli elettori, secondo le speranze dei diversi partiti. Le elezioni del 1972 possono diventare le prime della storia la cui posta in palio si decide in un concorso di popolarità tra due campagne pubblicitarie organizzate entrambe allo scopo di procurare una posizione monopolistica allo stesso complesso industriale chiamato «sanità»[5].

È caratteristico di una assicurazione sanitaria nazionale incanalare risorse fiscali verso una spesa che avviene sotto il controllo dei medici, di rinforzare l'idea che la prestazione del medico non abbia prezzo e solo a lui spetti stabilire quanta parte di essa sia desiderabile per ogni paziente.

L’assicurazione sanitaria obbligatoria è il primo passo verso il trattamento sanitario obbligatorio. Finora il cittadino era considerato soltanto immorale, se non prendeva parte a una lotteria chiamata «assicurazione sanitaria», a data di estrazione aperta. Al nuovo gioco è obbligato a partecipare – e a vincere deve essere sempre il banco del dottore.

Quando l’assicurazione medica diventa obbligatoria e dà accesso a un trattamento potenzialmente illimitato – dovessero mai ragioni professionali rendere questo desiderabile –, essa diventa una tassa regressiva. Quelli che muoiono prima ottengono il minimo del servizio, quelli che ci mettono più tempo ottengono il servizio più discutibile. I costi pro capite crescono rapidamente man mano che la morte si avvicina. I medici e le loro istituzioni vengono incoraggiati a concentrare i loro servizi nella consolazione clinica del morente. L’assicurazione fornisce alla professione medica più risorse per il prolungamento della vita, attinte a una società che intanto, nel processo necessario a produrle, diventa meno sana. L’assicurazione sanitaria obbligatoria apre in questo modo le porte a un’estorsione medica senza fine[6].

Tutto questo naturalmente vale fino a che non si pone un limite massimo all’esborso pro capite di spesa pubblica. Il controllo pubblico sul complesso medico dipende dall’onestà con cui si riconosce l’esigenza di un simile limite. Commissioni di non addetti ai lavori, dotate del potere di assumere e licenziare medici nonché di stabilire un tetto ai loro onorari possono certo controllare la disonestà del singolo, ma non possono piegare la *hybris* di un dottore che consideri la morte di un paziente dopo una seria operazione per cancro come una sconfitta della sua professione. Ma se medici formati con risorse pubbliche e se trattamenti forniti da soldi dei contribuenti venissero ristretti all’uso in coscienza di una limitata serie di terapie, allora sì che la collettività eserciterebbe un controllo sull’industria medica. Se non si affronta questa decisione, la discussione su regimi alternativi di assicurazione che garantiscano a tutti un minimo, ma anche, a discrezione del medico, un massimo illimitato è senza senso.

Per come stanno le cose, l’assicurazione sanitaria garantisce servizi la cui qualità e quantità resta sconosciuta. È propagandata come un modo per dare agli individui più potere sul proprio destino. Di fatto, dà loro altrettanta libertà di scelta tra professionisti abilitati quanta ne hanno tra i politici quando vanno a votare. Nel caso migliore, un’assicurazione dà al suo

titolare la possibilità di affidare sé e il proprio destino all'ufficiale in servizio nella tale agenzia sanitaria. Resta a costui di determinare il mix di beni di consumo da confezionare al servizio del paziente. Spetta cioè al medico di stabilire la tonalità in cui ospedali, farmaci, psicoterapie ed eventualmente camicie di forza saranno orchestrati in vista del consumo da parte del beneficiario. Quello che costui otterrà verrà determinato al posto suo quando qualcun altro deciderà che è venuto il momento.

Tutto ciò non può cambiare fintanto che lo schema assicurativo è configurato in modo da fornire a un cliente il prodotto di un'industria in crescita, cioè un prodotto *per definizione* scarso.

Il medico, come l'economista, è devoto al principio che le prestazioni sanitarie sono buone e perciò, per definizione, sempre insufficienti. La tradizione etica in cui si inscrive gli dirà di non lasciare nulla di intentato per il paziente. Qualche secolo fa ciò avrebbe comportato una notte di veglia a lato del suo letto. Oggi può significare il trasferimento di un paziente oncologico terminale dalla sala operatoria al reparto di terapia intensiva. Quivi il dottore potrà pompare risorse dentro a un corpo morente per costringerlo a sopravvivere sino alla fine del suo turno di servizio. Una inquietante controfigura dell'economista impegnato nella crescita con tutti i mezzi e a tutti i costi, specialmente se in questo modo può posporre il collasso fino al subentro del collega successivo. Se il paziente si ribella alla terapia decisa dal medico, costui chiama in aiuto il collega del reparto di psichiatria per superare la resistenza terminale del consumatore.

Presi uno a uno, i medici condanneranno questa caricatura di un terapeuta trasformatosi in artista della peggior tortura col miglior trattamento. Sanno benissimo che un sonno regolare, una dieta equilibrata e l'astensione dal fumo aggiungerebbero a ciascuno dei loro pazienti molti più anni di vita che non tutte quante le loro prestazioni mediche. Ma la modestia personale e il buon senso comune non possono liberarli dalle dinamiche di un complesso istituzionale che plasma il loro ambiente e quello dei loro clienti. Il monopolio degli ospedali sulla cura di persone costrette a letto si riflette nell'architettura delle case moderne. Restare a casa da malati è diventato impossibile, e starci in attesa della morte addirittura imbarazzante[7].

Resta il fatto che, dietro pressione delle professioni sanitarie, la cura della salute, l'assistenza al ristabilimento dopo un incidente o durante una crisi e infine il prolungamento della vita terminale sono stati tutti

monopolizzati da una sola industria, un po' come la custodia dei piccoli, la certificazione degli studi, l'iniziazione e la formazione alla socialità sono state messe dalla scuola dentro a un unico pacco. In questo processo, il periodo di tempo in cui una persona rimane un paziente o, se sopravvive, un cliente attivo del medico è diventato il più importante parametro per misurare la salute. La speranza di vita è diventata la più preziosa testimonianza dell'aumento di salute in una popolazione, anche se tale aumento ha poco o nulla a che fare col consumo di prestazioni sanitarie, eccezion fatta per i morenti.

In conseguenza di tutto ciò, una popolazione che va invecchiando è arrivata a intendere come «salute» una merce che prolunga la vita. E una popolazione nutrita a statistiche ha fatto dell'invecchiamento il consumo di una speranza di vita che si va allungando e può essere conseguita bevendo alla fontana medica «geriatria». Anche il migliore degli specialisti, comunque, troverà difficile evitare che il suo paziente metta insieme, alla voce «cure mediche», il sollievo sempre minore che lui può offrirgli e le sofferenze, la frustrazione crescenti che può procurargli.

Negli Stati Uniti la spesa per il servizio sanitario è cresciuta in pochi anni del dodici per cento, cioè più dell'inflazione in tutti gli altri settori. L'aumento relativo ai primi anni di vita è anche più significativo, ma quello relativo alle malattie degli ultimi due è addirittura esorbitante. Non conosco studi che spieghino per quale cifra si dovrebbe moltiplicare la spesa medica del 1900 sugli uomini oltre i quarantacinque anni, così da arrivare alla somma oggi spesa per la loro ospedalizzazione e cura. Le informazioni censuarie indicano che, nel 1900, la speranza di vita di un quarantacinquenne, negli Stati Uniti, era di altri 24,8 anni; di 27,5 nel 1968. Ma le probabilità che le settimane in più vengano passate in ospedali, ospizi o residenze per anziani sono cresciute anch'esse, e in modo sproporzionato.

Una società che definisca la medicina come l'arte di allungare la vita merita di essere governata da economisti che si definiscono architetti di una crescita rapida e illimitata. Sia l'impresa medica che quella economica, così intese, sono la conseguenza dell'illusione di cui è vittima la gente che non ammette l'umano bisogno di limiti massimi perché costretta a evadere dalla necessità di affrontare la morte. Un PIL in crescita è l'idolo che ci vuole per gente che pretende dai suoi dottori non di essere aiutata a guarire, ma di essere tenuta in vita. È il simbolo supremo del valore, in una società che definisce la sua ansia crescente in termini di prosperità in aumento. La

credenza nel valore del PIL assicura la soluzione finale all'increscioso problema, cioè come misurare i benefici in una società in cui tutto ciò che è desiderabile può in qualche modo essere riportato alla ricchezza.

Psicologicamente parlando, l'economia della crescita non può essere separata da un'arte medica che riconosce il suo principale successo nell'impedire la morte. Quello di PIL è un concetto omologo alla speranza di vita. Rappresenta il totale complessivo del valore di mercato di tutti i beni e tutte le prestazioni, incluse le spese occorse per proteggere la società dagli effetti collaterali indesiderati che ne sono la conseguenza. Un PIL in crescita misura lo stato di una nazione come le parcelle del medico la salute di un uomo.

Il medico è addestrato a garantire maggiori sofferenze a maggiori costi, proprio come l'economista stimola maggiore domanda per produrre maggiori vendite. Il dottor Mendelsohn afferma che il novanta per cento della spesa di Chicago per la medicina pubblica e privata e per il trattamento dei clienti accresce di fatto la sofferenza piuttosto che alleviarla o guarirla.

«Modernizzazione» reazionaria: le due versioni

L'economista letteralmente fornisce alla nostra società la definizione teorica del suo peccato originale, come facevano teologi e metafisici in altri tempi. Egli formula l'antropologia che si attaglia alla nostra società nei termini più astratti, e definisce l'uomo come un essere che trova la sua felicità nel pagare il prezzo più alto possibile per il proprio «condizionamento operante» allo scopo di aumentare la propria frustrazione. Il prodotto delle istituzioni diventa così il «bene» perché, per definizione, in *Walden III* i consumatori *vogliono* accrescere la frustrazione che da esso possono ottenere[11].

In molti ambiti della vita quotidiana, come già osservato, la frustrazione cresce più rapidamente dell'assuefazione a essa. In alcuni casi, è già arrivata a un punto critico. Un'ondata di insoddisfazione nei confronti delle scuole ha travolto alcuni Paesi verso la fine degli anni Sessanta. Ciò ha indotto gli Stati Uniti a istituire qualcosa come diecimila centri educativi alternativi. In Perù ha portato al primo tentativo di deistituzionalizzare per legge la scuola e di vietare ogni forma di discriminazione basata sulla

frequenza scolastica pregressa. Ondate analoghe di repentino disincanto rispetto a complessi industriali meno sacri che non siano le scuole si solleveranno nei prossimi anni.

Già ci sono sintomi che la frustrazione collettiva stia raggiungendo livelli critici nei confronti delle istituzioni che producono salute, trasporti, lavorazione degli alimenti, alloggi. Ma finché una simile frustrazione va a rinforzare la dipendenza della società dal perseguimento a briglia sciolta della massima produzione istituzionale, considerata alla stregua di una panacea, il rimedio procurerà soltanto delusione[8].

Nella prospettiva da cui inquadro qui la nostra società, le «soluzioni tecnologiche» e quelle «politico-economiche», generalmente opposte tra loro, sono viste come proposte complementari di crescita illimitata. Fa poca differenza che il controllo di qualità sulla merce sia conseguenza della pressione dei consumatori organizzati sotto la guida di un discepolo di Ralph Nader o che analogo miglioramento sia dovuto alla decisione umanitaria di un buro-tecnocrate puritano. Ciò che è anche più importante, fa poca differenza che la transizione dall'organizzazione di servizi privati a quella di servizi pubblici avvenga dietro impulso dei tecnocrati o degli ideologi. Ad esempio, il tramonto dell'epoca dell'auto privata, e forse addirittura del trasporto con mezzi individuali, è probabilmente molto vicino, per ragioni di economia, efficacia, rispetto dell'ambiente. È di relativa importanza, per il mio discorso, che un trasporto pubblico più rapido venga istituito per complotto di una cricca internazionale di capitalisti o per principio politico.

Spero per questo di essere capito se prendo a modello di quanti lottano per consumi migliori certi discepoli di Ralph Nader e, d'altra parte, a modello di chi combatte per una produzione più razionale il signor Buckminster Fuller[9].

Questi fautori della modernizzazione come risposta alla crisi delle nostre istituzioni prendono due diverse strade, reazionarie entrambe. Entrambe pretendono di farci passare per una rivoluzione, ed entrambe supportano di fatto lo status quo. Entrambe le «rivoluzioni» scaricano la colpa delle disfunzioni istituzionali su un diverso capro espiatorio, ma nessuna delle due mette sotto accusa lo scopo delle istituzioni in quanto tale. La prima «rivoluzione» parla a nome del consumatore, e dà all'azienda produttrice la colpa del prezzo e della qualità della merce. Ai suoi proponenti piacerebbe prendere il controllo dei reparti Ford addetti al design e ai prezzi. I fautori

dell'altra, la rivoluzione scientifica o tecnologica, fanno un passo oltre, verso una zona mitopoietica che giustifica la qualificazione delle loro proposte come «tecnosofiche». Vogliono ad esempio realizzare un rivoluzionamento dell'intero settore trasporti, che assicurerebbe maggiore velocità, senza preoccuparsi di chiarire se sarà ottenuta con o senza l'uso di auto. In termini più generali, propongono di fare in modo che le istituzioni esistenti raggiungano il loro attuale obiettivo ultimo fornendo loro strumenti più potenti.

Mostrerò che entrambe queste rivoluzioni propugnano una più integrale adozione dell'attuale visione del mondo, secondo la quale i nostri bisogni possono essere soddisfatti solo da merci tangibili o intangibili che siamo chiamati a consumare. Entrambi i movimenti forniscono nuova legittimità all'attuale modo di produzione, che ho già descritto come potenziamento della disponibilità del consumatore ad accettare disagio crescente in cambio di minore – benché più ardentemente ricercato – soddisfacimento.

Anzitutto, il «naderismo»[10], ovvero la controrivoluzione del consumatore. Le auto costano. Sono insicure. Inquinano. È facile accusare il produttore per il prezzo alto, la prestazione inaffidabile, gli effetti collaterali fuori controllo. È opportuno organizzare i consumatori delusi, anche se all'inizio è pericoloso, come Nader ha dovuto imparare, e alla fine è inutile.

I tossicomani disciplinati possono costringere la mafia a smerciare droghe pure; non possono prendersela con quello di loro che vende un narcotico. Il leader della futura rivolta dei consumatori può arrivare alla presidenza sul prototipo di un aereo famigliare durevole e non inquinante. Immagino che fumerà una decina di sigarette col filtro e promuoverà una «legge della droga pura» per tutte le merci. Farà campagna elettorale sostenendo che l'unico modo per avere la tua fetta di torta e anche mangiartela è produrre una torta più grande e pure più dolce.

Se i fabbricanti di auto, cure mediche, insegnamento professionalizzato fossero illuminati sui loro stessi interessi, sosterrebbero una simile crociata, che di fatto fa ricerca di mercato a loro vantaggio. Il possesso di un'auto garantisce il diritto di spostarsi e, se le strade sono buone, il diritto di spostarsi velocemente. Ma questa non è garanzia di buona mobilità più di quanto l'accesso a un ospedale sia garanzia di cure mediche. Esattamente come nel caso della sanità, più beni possono significare meno benefici. Più alta è la velocità a cui abitualmente un uomo si sposta, maggiore è oggi la

quantità di tempo che gli serve per andare da qua a là. Nel 1948 fu aperto al traffico il sistema di autostrade interstatali. Da allora, la percentuale di veicoli che viaggiano a velocità maggiore di cento chilometri orari sulle maggiori strade extraurbane è triplicata dal sedici al quarantacinque per cento. Il tempo che ogni americano passa in auto è cresciuto, e quello per spostamenti con altri mezzi è cresciuto anche più. La velocità massima occasionalmente disponibile per il membro di una società è un indicatore dell'ammontare complessivo del tempo passato in viaggio. Gli americani ne passano più dei polacchi, e questi più dei brasiliani, esattamente come un membro del jet set passa più tempo fuori casa di un comune cittadino. Automobili più economiche, più sicure e meno inquinanti, in viaggio su strade più larghe e più dritte, mettono i loro proprietari in grado di passare più tempo in movimento imballati a dovere. Ford può essere biasimato per le sue auto indesiderabili, e allora ne produrrà di desiderabili. Non può essere biasimato per il fatto che una maggiore produzione di auto accresce i disagi del trasporto.

La controrivoluzione tecnosofica può essere chiamata «sindrome di Buckminster Fuller»; coloro che ne soffrono attribuiscono lo stress da trasporto a una cospirazione tra Ford e i suoi clienti. Giustamente denunciano che questa non santa alleanza per il mutuo sfruttamento tiene le auto in strada e costruisce più strade coi soldi dei contribuenti. Piacerebbe a questi tecnosofi liberarsi delle auto per migliorare i trasporti. Gli piacerebbe ad esempio vedere all'opera «futuri treni gravitazionali che si inabissano grazie al loro peso dentro a canali sotterranei per poi riemergere grazie a una combinazione tra slancio accumulato e aria pneumatica […] ciò che sarebbe praticabile con lo sviluppo di economiche opere di scavo a tecnologia laser»[12]. Quest'idea viene dal sig. Volpe, ministro USA dei trasporti. Sono proposte per il trasporto pubblico che, mentre screditano le auto, confermano l'impegno della società a fornire più velocità a tutti i costi.

Alcuni tecnosofi sono semplici tecnocrati, tutta gente in servizio a Washington o a Mosca. Procurano ai loro datori di lavoro più potere o più profitti, e ne mantengono la legittimità affermando che questo potere è usato a favore della maggioranza.

Altri si descrivono come profeti di un paradiso artificiale e si definiscono tecno-anarchici. Sono caduti vittime dell'illusione che sia possibile socializzare l'imperativo tecnocratico. Vorrebbero far credere ai loro

seguaci che il massimo tecnologico possibile non è semplicemente il massimo desiderabile per pochi, può anche procurare a tutti un massimo di benefici al minimo dei costi. Ciò è vero, naturalmente, ma solo nel caso che il cliente voglia proprio quella specifica cosa che il tecnosofo gli dice di volere.

Il portavoce del consumatore e il tecnosofo sono entrambi reazionari, ma il secondo è più profondamente tale. Una rivoluzione del consumatore funziona se quest'ultimo trova sugli scaffali del supermercato, nel registro delle sentenze giudiziarie o nel catalogo di un'università quel che gli serve. Questo successo è il risultato di una complicità tra venditori e clienti per produrre buoni condizionatori d'aria, titoli di studio utili, farmaci con etichetta appropriata, tenendo a bada l'azionista e l'*apparatčik* del caso. Se poi si accumulano rifiuti durevoli in uso o fuori uso, il consumatore mantiene ancora possibilità di scelta reali. La gente può preferire l'aria pulita andando al lavoro in bicicletta ed evitando superstrade dove la sopravvivenza è garantita dall'aria condizionata. I datori di lavoro possono accettare competenze acquisite in periodo di apprendistato piuttosto che certificati attestanti la frequenza a corsi. Consumatori organizzati, studenti, utenti di servizi forniscono un caotico ma efficace supporto a un caotico ma potente sistema produttivo. I consumatori possono riportare un certo tipo di vittoria, anche se soltanto temporanea.

Le soluzioni «tecnosofiche» li privano anche di questa possibilità. Di recente ho partecipato a un meeting in cui si discuteva l'utilizzo di satelliti per scopi diagnostici. In un futuro non troppo lontano, saremo in grado di trasmettere i dati clinici di un paziente latinoamericano a un sistema centrale di informazioni, e ottenerne in risposta indicazioni diagnostiche. Prima di riceverle, occorrerà fornire informazioni supplementari sulla quantità di denaro disponibile per il trattamento sanitario, con poche differenze che esso provenga da risorse pubbliche o private.

Ogni successo politico di un sistema tecnosofico, di conseguenza, rappresenta un passo avanti verso un mondo con meno scelte fondamentali. Un simile successo è sempre il risultato di una collusione tra il governo e un certo complesso industriale: una «cospirazione» tra un gruppo particolare di consumatori e una particolare industria non sarebbe mai sufficiente a sostenerne i costi.

Tutte le volte che viene adottata una soluzione «tecnosofica» significa che il partito al potere ha impegnato la nazione molto al di là del mandato a

governare che ne ha ricevuto, e ha deciso del fattibile sulla base della consulenza di un qualche gruppo scientifico detentore di conoscenze riservate su ciò che è possibile a costi crescenti. L'adozione di questo genere di soluzioni comporta l'assunzione di un impegno politico senza fare ricorso al voto.

Una volta garantita ai pendolari una velocità minima, ogni persona potrebbe essere costretta a farne uso, le piaccia o no, come ora dimostra la velocità minima consentita in molte autostrade. Il modello che l'urbanizzazione ne trarrebbe sarebbe di imporre una domanda, senza neanche bisogno di una nuova leva di agenti per pigiare dentro a un treno i pendolari renitenti. Da ora in poi, ogni vittoria di un nuovo «sistema» equivarrà a un passo innanzi verso una società in cui ogni uomo viene incapsulato in una assicurazione obbligatoria multipla dei suoi consumi. Il governo farebbe in modo che egli ottenga la velocità, l'alloggio, le cure sanitarie o la riscolarizzazione costante che gli esperti ritengono necessaria per il progresso. Ognuno di questi passi avanti richiederebbe ulteriori enormi investimenti presi in prestito dal futuro, ed equivarrebbe a un nuovo consolidamento del nostro attuale modo di produzione. Ciò, naturalmente, va molto al di là della semplice protezione del consumatore; comporta consumi obbligatori e assuefazione alla «cosa giusta da fare», con la sola libertà residua di prenderne di più, non certo di meno.

Passare dall'attuale dedalo dei trasporti ai treni gravitazionali, o dall'attuale sistema scolastico a una educazione a vita, o dai laboratori di analisi alla diagnostica via satellite obbedisce alla stessa logica con cui si è passati dai bombardieri ai missili a testata multipla. Iniziare a sviluppare il prototipo è già una decisione politica, costosa, monopolistica, irreversibile. Significa anche portare all'estremo i problemi già oggi creati dalle istituzioni esistenti. Esattamente come l'uso di quei missili garantisce a tutti estinzione (non sicurezza) con eguale efficienza, la rieducazione permanente garantirebbe a ciascuno costante riassegnamento al posto che gli spetta in una meritocrazia, e trasporti più veloci costringerebbero tutti a viaggi più lunghi, soggiorni più brevi, e nessuna possibilità di andare da qualche parte coi propri piedi.

Il tecnosofo promette di accrescere la produttività delle nostre istituzioni eliminandone il prodotto attuale; vuol fornire trasporti per tutti a velocità più alta. Ma questo tipo di trasporti è «migliore» solo per quei clienti che traducono l'essere «migliore» del nuovo sistema con la massima possibilità

di essere sempre in movimento alla massima velocità raggiungibile, piuttosto che di sostare da qualche parte.

Ciò che la garanzia di livelli minimi significa può essere illustrato al meglio tornando alla professione incaricata per prima di offrire qualcosa del genere. Una volta che i licenziati dalle facoltà di magistero si videro riconosciuto il pubblico monopolio della decisione su che cosa costituisca una buona istruzione, dovettero usarlo per squalificare ogni apprendimento svoltosi fuori dal loro controllo. Le scuole divennero le sole destinatarie legittime dei fondi pubblici stanziati per l'istruzione. Inevitabilmente, apprendere passò a significare ricevere un'istruzione, e questa, a sua volta, divenne una merce ottenibile solo dalle scuole accreditate. La garanzia di un minimo di istruzione si tradusse in obbligo di frequentare per un numero minimo di anni. Alcuni dropout, respinti nel mondo sotterraneo destinato ai cosiddetti asociali, si videro negati gli impieghi. Ma la garanzia non funziona solo contro colui che non se ne avvale. Il monopolio delle scuole sull'istruzione ha fatto di quest'ultima una merce intangibile. Ha fatto del risultato dell'apprendimento un prodotto invisibile, garantito dal codice numerico riportato sul certificato. Gli alunni che arrivano solo fino al minimo di legge scoprono di aver perso il loro tempo a scuola: ciò che vi hanno acquisito si svaluta sul mercato perché altri sono andati avanti a fare più programma, o ne hanno fatto uno più aggiornato.

Le scuole non sono state pensate in origine con l'intento di creare un complesso industriale per la produzione di conoscenza; erano intese a dare a tutti una chance di imparare. Ma sono diventate una forma di assicurazione obbligatoria della futura produttività di ogni bambino. I governi del mondo intero hanno istituito il monopolio di una professione, dandole il diritto di decidere quanta parte del loro trattamento esperto ogni cittadino dovesse ricevere. Presto i professionisti hanno potuto decidere anche quanta parte del trattamento era necessaria per questo individuo concreto, e infine hanno potuto usare del loro potere di somministrarglielo. «Garanzia» dei requisiti minimi di un qualsiasi servizio è sempre una forma di controllo sociale, che permette a chi lo gestisce di manipolare il flusso finanziario col determinare il livello di quel minimo. L'assicurazione universale, così, si scopre un modo per sfruttare la propensione al gioco d'azzardo di una popolazione per rendere attraente il consumo obbligatorio.

Nader e Fuller si limitano a rafforzare ciò che già abbiamo. Fanno questo a tre livelli corrispondenti. Le loro richieste convergenti ribadiscono gli

obiettivi della politica, rinforzano la legittimità di ulteriore specializzazione professionale e con questo doppio supporto cementano la forma industriale di tutte le nostre istituzioni. Alzano la domanda di assicurazione per tutti, di più medici specialisti e più insegnanti di scuola, di illimitata erogazione di servizi sanitari e programmi educativi.

Per prima cosa, sostengono entrambi la grande attrazione che ogni politico ora esibisce: la promessa di una società senza classi, composta di una sola classe superiore, con torta per tutti e perfino la luna per chi voglia raggiungerla. In secondo luogo, fanno il gioco delle professioni che sole conoscono la formula segreta per operare questa magia: la formula della moltiplicazione miracolosa delle torte, e quella per accontentare tutti con la torta e un surrogato di passeggiata lunare, in cambio della loro libertà di fare ciascuno quello che vuol fare. Infine, il difensore dei consumatori e il portavoce della produzione illimitata apprestano entrambi un guscio a chiusura ermetica per la nostra attuale visione del mondo, secondo la quale il mero fatto di un avanzamento in campo scientifico rende irreversibile la tendenza a trasformare ogni impresa comunitaria in industrie valutate col metro di misura della loro produzione.

Sia Nader che Fuller suggeriscono che il prodotto potrebbe essere una cosa ancora migliore di quel che è adesso, e io non capisco che cos'altro questo significhi se non che ce ne sarà sempre meno «abbastanza».

La politica della convivialità

Ho mostrato che sono gli economisti a compitare la metafisica sulla cui base i contemporanei sono disposti a convenire. I partiti politici si sono appoggiati questa apparente evidenza fornita dagli economisti. Sono diventati agenzie pubblicitarie della stessa cornucopia e competono per il diritto di utilizzare propri slogan e bandiere nel cacciarla in gola ai loro clienti. Su scala mondiale, capitalisti e comunisti condividono il mito cripto-stalinista. Le grandi potenze cercano di imporre a tutti la loro strategia per livelli minimi di consumo da garantire alle masse. Così efficacemente lo stalinismo ha corrotto la nostra immaginazione sociale che non siamo in grado di concepire che in una società tecnologica possa essere messa in opera una struttura istituzionale alternativa.

La nostra attuale tecnocopia è una società in cui produttori specializzati monopolizzano gli obiettivi di tutte le principali istituzioni, e l'aumento di produttività giustifica l'aumento del loro potere. Una sinistra politica, per aver senso, dovrebbe rinunciare ai vari tentativi di rendere agibili le istituzioni che abbiamo. Dovrebbe concentrarsi sul compito di invertirne quella tendenza alla crescita di produttività che rende la convivialità disfunzionale. Oggi un ospedale ha lo scopo di fornire al malato prestazioni professionali e paraprofessionali, escludendo ogni parente, fidanzata o figlio che volesse prendersi cura del suo prossimo ammalato. Istituzioni tollerabili sarebbero quelle in cui l'intento produttivo e quello conviviale si temperassero a vicenda. Tali sarebbero dei centri sanitari da cui un malato che possa contare su qualcuno disposto a prendersene cura potrebbe essere ben assistito restando a casa sua. La persona che presta queste cure potrebbe trovarvi gli strumenti per farlo al meglio, e magari qualcuno che gli mostri come usarli.

Le nostre attuali istituzioni sono imbuti ad alta pressione per smistare prodotti, e per loro stessa struttura contribuiscono alla proliferazione di professioni e paraprofessioni subordinate. Le istituzioni auspicabili, per loro stessa struttura, assegnerebbero ai propri manager l'incombenza di mettere dei non specialisti in condizione di insegnare, curare, trasportare, o alloggiarsi a vicenda, nella speranza che persone coinvolte in qualcuna di queste attività specializzate ne inizino presto altre al ruolo per il momento demandato a specialisti.

E ad esempio, alcune di queste istituzioni potrebbero benissimo precludere certi tipi di chirurgia al cervello. A un meeting recente mi è capitato di sentire un gruppo di neurochirurghi fare un'affermazione sorprendente. Essi concordavano sul fatto che molte di quelle tecniche speciali con cui possono contribuire a una guarigione e per le quali le relative sale operatorie possono essere messe a disposizione in America latina possono essere insegnate nel giro di pochi mesi a una giovane contadina responsabile, intelligente e dalla mano ferma. Ho ripetuto questa affermazione a un gruppo di cui erano parte uno psichiatra e un neurochirurgo. Quest'ultimo ha contraddetto i suoi colleghi bollandoli di irresponsabili. Lì per lì, ho accettato la sua rettifica. Ma più tardi, quella sera, la stessa persona mi ha spiegato in privato perché alcuni neurochirurghi fanno affermazioni irresponsabili. Ha detto che la sua è una professione spesso frustrante e che ci sono le volte in cui, riconsiderando

una settimana di lavoro con parecchie operazioni di molte ore, uno è costretto ad ammettere che in pratica tutti i suoi pazienti sono morti, e di quelli che sono sopravvissuti all'operazione, pochi sarebbero in grado di vivere la vita di tutti i giorni. Ci siamo lasciati da amici, lui d'accordo con me che per lo meno in America latina e per questo momento, le risorse mediche sarebbero meglio spese in forme alternative.

Istituzioni conviviali fornitrici di strumenti che dei non specialisti possono imparare a utilizzare quando se ne presenti l'esigenza inevitabilmente prevedono limiti per gli strumenti che si prestino a un simile obiettivo. È piuttosto facile dipingere uno scenario di borse degli arnesi alternative che risulterebbero adeguate per moltissime esigenze di un Paese in cui la maggioranza della popolazione non può accedere alla tonsillectomia, o appendicectomia, o agli interventi ortopedici di cui ha bisogno. È molto meno facile rendere plausibili le restrizioni dello strumentario medico a cittadini di Paesi che hanno accesso alla tecnologia avanzata[11]. Una delle ragioni di questa difficoltà è che la maggior parte delle persone è inconsapevole dei costi che in questo momento paga in termini di distruzione della salute per permettersi gli alti livelli di consumo sanitario di cui ora «gode».

Su questo punto è significativo che il settanta per cento di tutti i farmaci avanzati entrati nel mercato statunitense tra il 1945 e il 1970 sia stato poi ritirato dal commercio una volta scaduti i diciassette anni di protezione brevettuale, quando non era più nell'interesse del produttore spingere il prodotto a tutti i costi. Alcuni possono essere stati ritirati di proposito perché il produttore voleva spingerne uno nuovo e più costoso, per il quale poteva da capo rivendicare misteriose qualità e il monopolio per un altro periodo di diciassette anni.

La vendita di tranquillanti da parte di Hoffmann - La Roche è un buon esempio. Dapprima La Roche ha messo sul mercato il Librium. Appena prima che scadesse la protezione, fu intensamente pubblicizzato come prodotto più avanzato e sofisticato il quasi equivalente Valium. All'ingrosso, il costo è sui cento dollari a chilogrammo. Confezioni dello stesso peso, distribuite in dosi da cinque a dieci milligrammi, possono costare ottocento dollari. Il prezzo di mercato in Canada è di circa tredicimila dollari. Ora il Valium sta per essere rimpiazzato nella propaganda di La Roche dal Nobrium, pubblicizzato come una panacea per l'ansia combinata con quasi ogni altra malattia. Non c'è prova che alcuno di

questi farmaci, *se usati come da indicazioni*, sia superiore a farmaci generici ben più a buon mercato come i barbiturici (vedi l'articolo di Peter Burich sul *Guardian* settimanale del 26 giugno 1971).

Ma molto più frequentemente un farmaco viene ritirato perché, nel caso migliore, non si è dimostrato più valido di una cura vecchia di secoli, nel caso peggiore perché i suoi effetti collaterali sono a quel punto ben documentati e ne rendono impossibile l'ulteriore vendita. Se americani, tedeschi e francesi capissero che vengono usati da cavie umane per testare medicine tuttora troppo care per la maggioranza dei poveri, potrebbero cominciare a percepire i vantaggi che una limitazione della farmacopea significherebbe per loro.

Nella sua attuale struttura orientata alla produzione, l'assistenza medica si concretizza in sopravvivenza più lunga per pochi, malgrado la biosfera sia compromessa da dottori, genetisti e fabbriche per forniture mediche. E per la maggioranza, nei Paesi ricchi, la distribuzione di farmaci serve agli stessi scopi per cui le foglie di coca sono usate dai proprietari di miniere in Bolivia in luogo dei salari: come una droga che fa scendere l'indio più in profondità nelle gallerie, felicemente inconsapevole della fame.

L'attuale struttura delle istituzioni sanitarie è costruita sull'idea di supporto e rinvio indefiniti, ciò da cui i costi umani ed economici vengono aumentati a perdita d'occhio. La più parte degli schemi alternativi per l'erogazione di servizi sanitari non sono che riassetti delle agenzie di supporto. Alcuni vogliono centri salute di prossimità, in cui paramedici possano aggiustare le ossa, altri forme di organizzazione in cui questo lavoro possano farlo non specialisti; ma tutti vogliono una gerarchia di posti in cui il malato possa essere trasferito (con o senza l'assistenza di persona della sua cerchia), così che niente di ciò che la scienza ritiene fattibile resti intentato per il suo bene.

Una politica radicalmente sensata cercherebbe un ampio consenso popolare su quale assistenza sanitaria debba considerarsi sufficientemente buona. Senza un simile consenso non c'è via a garantire un sistema sanitario riorganizzato in modo da non essere così impersonale come quello che già abbiamo, magari sotto diverso nome.

Che si debbano porre limiti alla quantità di servizi sanitari disponibili pro capite è fatto acclarato, se non per altre ragioni, almeno per non imporre al medico l'onere di determinare lui ogni volta quando al paziente sia

concesso di morire. In che modo debbano essere posti questi limiti, e come debba essere misurata l'altezza del tetto, è invece meno chiaro[12].

Come si possa ottenere un consenso politico su un limite massimo può essere illustrato al meglio nel caso della velocità a cui una società si accorda che la locomozione delle persone sia sufficientemente spedita, non solo per i pendolari ma anche per le ambulanze, i poliziotti, i politici in campagna elettorale.

In questo momento la tendenza a una velocità senza limiti ha fatto dei veicoli un nuovo tipo di case di lusso per una minoranza. Come ho indicato, questa mancanza di limiti costringe la maggioranza di una società «mobile» a passare da una gabbia ferma a una gabbia in movimento diverse volte al giorno. In questo processo, l'atto di «abitare» diventa un lusso.

Dovrebbe essere possibile determinare il livello di velocità a cui muovendosi (che è altro dal viaggiare) molta gente costretta a usare veicoli spendesse il minor tempo possibile, insieme riducendo al minimo il depauperamento, l'inquinamento e la distruzione della salute. La ricerca di questo livello deve partire dall'analisi dell'attuale struttura dei trasporti. Il tempo passato in movimento, come ho mostrato, cresce col consumo sociale di velocità, mentre lo spostamento tra due punti, entrambi desiderabili, diventa privilegio di sempre meno gente. L'impegno per maggiore velocità ci acceca di fronte all'ovvio. L'escalation fa solo aumentare il tempo speso in pendolarismo a livelli crescenti di inquinamento, depauperamento e vita insalubre.

Il livello ottimale di velocità sarebbe un compromesso tra il tempo minimo speso quotidianamente per spostarsi tra due luoghi ugualmente attraenti di abitazione e lavoro, ai livelli minimi di inquinamento e col massimo di possibilità di scelta al minimo di costi personali, e, d'altro canto, l'astensione dall'uso di un qualsiasi mezzo meccanico di trasporto. Una piattaforma politica veramente radicale che presenti ai suoi elettori una scelta ben ponderata tra vari possibili profili di limiti massimi di consumi contemplerebbe senza dubbio questo limite di velocità.

La prima reazione che ricevo discutendo di questo argomento con gente che accetta in linea di principio il mio discorso è l'obiezione secondo cui questo limite massimo dovrebbe essere studiato da esperti. Dubito che ciò sia vero. Alcune considerazioni molto semplici basterebbero a mostrare che nelle aree metropolitane tale limite si aggirerebbe tra i venticinque e i trenta chilometri orari. Se agli abitanti di ciascuna delle maggiori aree

metropolitane d'America fosse garantita una locomozione efficiente capace di coprire venticinque chilometri da ogni punto a ogni punto della città in un'ora qualsiasi della giornata, essi si sposterebbero meglio e più velocemente di adesso. Sappiamo che si arriverebbe a tanto bandendo le auto private dalle strade di New York, e che il risparmio in tasse che ne potrebbe risultare consentirebbe alla città di fornire trasporto a prezzi minimi.

Nella ricerca della coincidenza tra la velocità massima e quella ottimale tra due Stati del Messico, poveri entrambi, rurali e con terreni accidentati, con nostra grande sorpresa siamo arrivati a cifre non significativamente diverse da quelle che soddisferebbero i medesimi criteri a New York. Al di là della sorpresa immediata, questo risultato indica che le dimensioni tecnologiche confacenti a tutti e tre i criteri di «pulizia» ecologica, «equità» [*fairness*] sociale e «desiderabilità» psicologica si trovano entro un raggio umano piuttosto che cosmico.

Nello stato del Chiapas vivono un milione e duecentocinquantamila persone. Nel corso dell'ultimo anno non più di diecimila di esse, cioè meno dell'uno per cento, ha superato più di una volta una distanza di venti chilometri nel giro di un'ora. Durante ciascuno degli ultimi trentacinque anni è stata spesa in strade per veicoli pesanti, automobili, benzina una somma tale che con una parte soltanto di essa sarebbe possibile dotare l'ottanta per cento dei villaggi di piste d'accesso e fornire loro una quantità praticamente illimitata di muli meccanici. Questi semplici veicoli, alimentati da motori a due cavalli capaci anche di azionare dinamo, pompe, aratri, potrebbero essere vantaggiosamente costruiti all'interno dello Stato, in una forma durevole e ad alta intensità di manutenzione. Ovviamente, ciò implicherebbe la decisione politica di vietare velocità superiori ai venti chilometri orari e di evitare spese per infrastrutture a favore di quanti occasionalmente si danno questo tipo di consumo.

L'imposizione di limiti massimi su certe dimensioni è non solo necessaria (come nel caso dei servizi sanitari) e tale che può essere discussa in termini quantitativi (come ho dimostrato nel caso della velocità di locomozione). È anche il solo modo di offrire alla maggioranza ciò di cui ha bisogno per sopravvivere.

John Turner mostra chiaramente che l'attuale tentativo del governo messicano di fornire alloggi decorosi secondo standard minimi ha creato un'intollerabile crisi nel settore. In base al regolamento stabilito dal

governo, l'alloggio minimo costruito secondo i criteri introdotti viene a costare sette volte le entrate annuali di un salariato medio, o l'intero salario mensile mediano se la casa fosse affittata invece che costruita. Simili standard rendono impossibile per una fetta tra il cinquanta e l'ottanta per cento della popolazione attualmente «vivente» a Città del Messico l'«abitarci», cioè rispettare gli standard minimi di base[14].

In più, tali standard hanno scoraggiato la costruzione di appartamenti ad alta densità di abitanti, costi bassi e bassi affitti come quelli in cui molti vivevano nella zona centrale della città, pagando all'incirca il quindici per cento del loro salario per un tetto sopra la testa. Hanno scoraggiato anche forti investimenti di denaro o di lavoro in abitazioni autocostruite che rischierebbero di essere sanzionate. E così il costo della vita nelle baracche aumenta, mentre la sua qualità si abbassa ulteriormente.

I regolamenti governativi che stabiliscono standard minimi per i prodotti fanno direttamente il gioco dell'industria edilizia, anche quando questa sia controllata dal governo stesso. Di fatto essi abbassano la qualità generale dell'abitare come attività, mentre rendono scarsa la merce casa. Quelli che producono questa merce ottengono salari più alti o possono procurare più lavoro al loro personale se costruiscono più case più economiche. Ma quasi inevitabilmente, anche la casa più economica è una merce che la metà più povera della popolazione non può permettersi.

Secondo il medesimo studio, le case costruite dal proprietario sono sul lungo periodo più economiche del sessantasette e fino all'ottanta per cento di quelle che si comprano nel settore pubblico. In più, il proprietario ha il massimo incentivo, ottiene lavoro meno caro, spesso sulla base di uno scambio. Il vicino lavora per lui nelle ore che non può impiegare altrimenti con ricavi adeguati, e il beneficiario lavorerà per lui più avanti. E soprattutto, in questo caso, il costruttore costruisce secondo i suoi gusti e trae soddisfazione dal vivere sotto il tetto che si è costruito. Può usare la casa per scopi diversi, ad esempio come abitazione e bottega, mentre l'alloggio standard non ammette l'uso di un capanno attiguo per ospitarvi dei maiali, o un negozio di dolciumi, o un laboratorio di calzoleria[13].

L'unico modo per migliorare il processo con cui molta gente, almeno in America latina, si dà un riparo, non avendo accesso ad alloggi costruiti professionalmente, è abbandonare lo sforzo di produrre «progetti» e usare le risorse disponibili per garantire alla gente l'accesso a terreni, strumenti, materiali, credito. Se a questo scopo devono usarsi risorse pubbliche, non

ha alcun senso a discutere di limiti inferiori se non si sono stabiliti dei limiti superiori validi per l'insieme della società.

Nessuno può fornire alloggi alla gente, ma ancora meno può fornire lavoro, se per lavoro si intende solamente un aspetto della produzione in una istituzione produttiva, e per ciò stesso la più scarsa delle merci in una società tecnologicamente avanzata.

La mia proposta di una politica radicalmente nuova che imponga limiti massimi al consumo non è banalmente neoluddista. Non propongo la diminuzione di quantità e qualità degli strumenti della vita. Ciò che propongo in realtà è una radicale rivalutazione del ruolo che essi giocano nella società e nella vita sociale del singolo.

Una società che stabilisce limiti minimi ai beni e servizi offerti ai suoi membri (in termini di quantità o qualità) non contribuisce per questa via alla convivialità del loro stile di vita. Per altro verso, una politica di limiti massimi fornirebbe al singolo la massima possibilità di decidere quali strumenti siano adatti alla sua vita, di produrli e utilizzarli per sé e per gli altri. Una politica radicale nuova sarebbe una politica della convivialità.

---

1. Vedi ad esempio W. Halder Fisher, «The Anatomy of Inflation: 1953-1975», in *Scientific American*, vol. 225, n. 5, novembre 1971, pp. 15-21.

2. Per l'analisi concettuale della «inversione istituzionale» vedi Heinz von Foerster, Ivan Illich, Humberto Maturana, Gordon Pask, *Interpersonal Relational Networks*, «CIDOC Cuaderno no. 1014», Cuernavaca 1971.

3. Come orientamento dei lettori a una discussione in profondità sulla crisi delle scuole negli Stati Uniti, consiglio: Michael Mariens, *Alternative Future for Learners*, Educational Policy Research Center, 1206 Harrison Street, Syracuse University NY: si tratta di un'ampia bibliografia descrittiva e critica di libri, articoli e relazioni scientifiche pubblicati negli ultimi cinque anni; Jordan Bishop, *Schools under Fire. The Success and Failure of an Ideology*, «CIDOC Cuaderno no. 1015», Apdo. 479, Cuernavaca (Morelos), Messico, 1971: rassegna di quindici libri recenti, ciascuno caratteristico di un approccio critico all'ideologia supportata dalla scolarizzazione negli USA; Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Doubleday, Anchor Books, Garden City NY 1969: l'appendice, pp. 291-303, contiene una preziosa mappa delle più significative correnti underground nell'ambito della critica pedagogica alla metà degli anni Sessanta.

4. Sulla «sviluppomania» vedi Herman E. Daly, «Toward a Stationary State Economy», in John Harte, Robert Socolow (a cura di), *The Patient Earth*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971 [trad. it. *Lo stato stazionario. L'economia dell'equilibrio biofisico e della crescita morale*, Sansoni, Firenze 1981; Lu::Ce, Massa 2022]. Dello stesso autore anche «On Economics as a Life Science», in *Journal of Political Economy*, vol. 76, n. 3, maggio-giugno 1968, pp. 392-406.

5. Un'eccellente introduzione alla «imminente guerra medica» negli USA può trovarsi in un articolo di Michael Michaelson sulla *New York Review of Books*, 1º luglio 1971. L'autore vi esamina nove libri recenti. L'articolo mira a sottolineare l'esigenza di urgenti e profonde riforme che devono andare molto al di là di un adattamento dei prototipi inglese o russo di medicina socializzata alle condizioni degli Stati Uniti. Ma la letteratura esaminata rimane ancora al di qua del problema di deprofessionalizzare molte delle funzioni ora esercitate all'interno del complesso di medici-ospedali-assicurazioni che ne coprono le spese. Letteratura pertinente a questa particolare questione è in corso di esame da parte di John McKnight, Urban Studies, Northwestern University, Evanston IL, e sarà pubblicata dal CIDOC alla metà del 1972. Sull'esigenza di una nuova impostazione concettuale per la medicina USA vedi anche Harry Schwarz, «Health Care in America, A Heretical Diagnosis», in *Saturday Review*, 14 agosto 1971. L'autore afferma che «se le proposte rivoluzionarie (come formulate) di trasformazione della medicina verranno adottate, l'assistenza sanitaria in questo Paese costerà molto pur procurando minore soddisfazione e peggiori terapie per milioni di persone».

6. L'idea di frequenza scolastica obbligatoria è stata generalmente accettata. Io ho cercato di metterne in questione la validità. Molte persone, nella nostra società, metterebbero in questione la validità di un trattamento sanitario obbligatorio. Io intendo mettere in rilievo che nella nostra società il trattamento sanitario è già diventato obbligatorio. Sono sempre più spesso i medici a decidere *quando* un uomo deve subire un trattamento da parte loro e *quale* trattamento riceverà. Il consumo legalmente obbligatorio di prestazioni mediche assume varie forme: reclusione forzata in ospedali psichiatrici, terapia obbligatoria con supervisione di assistenti sociali come alternativa all'incarcerazione, vaccinazione obbligatoria, ospedalizzazione del parto (inevitabile in molte aree). Meno noto, ma forse più significativo sul piano delle tendenze, il trattamento obbligatorio inflitto ai bambini. Nel luglio del 1970 il presidente Nixon ha inoltrato al ministero dell'Istruzione una richiesta con cui si raccomandava che, da quel momento in poi, tutti i bambini fossero sottoposti a test e, se diagnosticati sofferenti di tendenze antisociali o predelinquenziali, venissero sottoposti a trattamento correttivo, se necessario in istituti speciali. Nel distretto scolastico di St. Louis (MO), lo scorso anno, a un terzo di tutti i bambini con difficoltà di apprendimento sono state somministrate amfetamine fornite dalle autorità scolastiche. Dopo le proteste sollevate sui giornali, questa pratica continua oggi solo se autorizzata dai genitori. Molto più diffusa che non l'obbligo diretto è la coazione indiretta esercitata attraverso sottili pratiche monopolistiche dalla professione medica. L'impercettibile rimozione di farmaci generici dagli scaffali delle farmacie e la loro sostituzione con altri specifici che possono essere acquistati solo dietro prescrizione medica è un caso emblematico. Un altro esempio potrebbe essere la crescita di denunce per danni contro i non professionisti che tentano di offrire un primo soccorso in caso di incidenti. Ma l'area di trattamento obbligatorio più losca è probabilmente quella che riguarda i malati terminali. Frank Turnbull MD, «Pain and Sufferance in Cancer», in *The Canadian Nurse*, agosto 1971, solleva il problema della chirurgia tumorale, attraverso cui una morte da cancro primario, relativamente senza sofferenza, viene (a volte) posposta in cambio di una morte tormentosa per mali derivati da trattamento chirurgico o radiologico. A proposito della manipolazione psicologica professionale che i pazienti USA subiscono per adeguarsi a ulteriore consumo di prestazioni mediche, vedi Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, MacMillan, New York 1969 [trad. it. *La morte e il morire*, trad. di C. di Zoppola, Cittadella, Assisi 1976]; Richard A. Kalish, «Death and Dying. A Briefly Annotated Bibliography», in Orville G. Brim Jr. et al. (a cura di), *The Dying Patient*, Roussel Sage Foundation, New York 1970; Robert Fulton, *Death and Identity*, John Wiley, New York 1966; inoltre gli Archivi della Foundation of Thanatology e il *Journal of Thanantology*, entrambi 630 W. 168th St., New York City NY.

7. Naturalmente, sto perorando qui la causa di una ricerca sulla deprofessionalizzazione della diagnosi clinica. Ma questa ricerca può essere utile a un duplice scopo. Può essere mirata allo sviluppo di metodi per escludere persone sane da un programma di mantenimento della salute (ad esempio il Kaiser Plan in California). Ma può anche puntare allo sviluppo di procedure diagnostiche

che guidino a successive terapie somministrate da non specialisti, per gente che non potrebbe mai entrare in un rapporto di clientela con dottori o ospedali. Ricerca avanzata e interessante viene ora condotta in vista del primo scopo. Per informazioni tecniche, si consultino il dott. William R. Duff e il dott. Harry S. Lipscomb al Baylor College of Medicine, Houston, Texas. Hanno messo a punto un procedimento di venticinque minuti per dei test in un laboratorio attrezzato con ottomila dollari di strumenti azionabili da non professionisti dopo una veloce formazione. Molto più significativa per molte più persone sarebbe una ricerca analoga applicata ad aree dove per almeno una generazione non ci saranno medici professionisti a disposizione della maggioranza degli abitanti.

8. Le leggi di diminuzione del rendimento e crescita della distruzione dell'ambiente non si applicano solo alla produzione industriale di beni e, come abbiamo visto, di servizi, ma anche all'agricoltura. Esaurimento del patrimonio genetico, inquinamento ambientale da fertilizzanti, pesticidi, fungicidi, insetticidi, depauperamento del suolo e delle risorse idriche sono sottoprodotti ben noti dell'introduzione di sementi «miracolose». Ma ancora più insidiosa e distruttiva è una nuova forma di stratificazione sociale: le nuove piante procurano rendimenti sproporzionatamente maggiori all'agricoltore anche solo lievemente avvantaggiato. Per una trattazione sintetica delle ragioni per cui la «rivoluzione verde» minaccia la condizione dell'agricoltore povero vedi Michael Perelman, «Second Thoughts on the Green Revolution», in *The New Republic*, 17 luglio 1971. Norman Borlaug nel suo discorso di accettazione del premio Nobel riconosce implicitamente le tesi avanzate da Perelman.

9. Richard Buckminster Fuller, nato nel 1895. Progettista della cupola geodetica all'Expo del 1967 presso la Montreal World Fair; progettista della «Floating City» fatta di tetraedri ultraleggeri, capaci di ospitare un milione di persone nella baia di Tokyo. Propone l'uso di giochi di strategia per creare un mondo in cui la tecnologia diventi servitrice dell'uomo, facendo di più con meno sull'«Astronave Terra». Ritiene che i riformatori sbaglino a dipendere dalla politica per realizzare un mondo migliore: «Mi sono impegnato a riformare l'ambiente, non ho mai cercato di riformare l'uomo». In opposizione a Fuller (che considero un rappresentante, generalmente affascinante ma ingenuo, di tutto un gruppo di irrealistici futuristi tecnologici) io credo che la tecnologia possa diventare servitrice dell'uomo solo se, prima, una decisione politica della maggioranza determini i parametri all'interno dei quali soltanto ciò può avvenire.

10. Secondo Staffan Linder, un'abbondanza di merci produce scarsità di tempo, in parte perché ci vuole tempo per consumare beni, e in parte perché più siamo produttivi, più costoso diventa l'astenersi dalla produzione. Onde, più ricchi diventiamo, meno è probabile che noi si perda tempo nel dolce far niente o in scopi apparentemente improduttivi. Vedi Staffan B. Linder, *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York 1969. Kenneth Boulding ritiene che la ragione più evidente per questa scarsità nelle società avanzate proceda forse dalla difficoltà di economizzare il tempo in situazione di impegni a lungo termine. Dice: «C'è una forte tendenza in noi a sovraimpegnare il futuro, così che quando il futuro diventa presente sembriamo ogni volta avvertire un'acuta scarsità semplicemente perché ci siamo impegnati per una giornata di circa trenta ore piuttosto che ventiquattro. È questo sovraimpegno che crea, credo, un senso di pressione e preoccupazione, più che il semplice fatto che, nella società opulenta, il tempo ha usi competitivi e un'alta utilità marginale». La vita, in una società che dia per scontato il trasporto veloce, rende il tempo scarso in tutt'e due questi modi. Le attività connesse all'uso di trasporti veloci da parte di *molte* persone di una società occupano una percentuale crescente del tempo a disposizione di *moltissimi* membri di quella società, quando la velocità dei veicoli aumenta oltre un certo livello. Oltre tale livello, la competizione tra attività di trasporto e attività sedentarie diventa feroce, in particolare la competizione per l'allocazione di spazio ed energia limitati e per il tempo disponibile. Questa competizione sembra aumentare esponenzialmente con l'aumentare della velocità. In particolare, il tempo riservato allo spostamento pendolare interferisce con quello di lavoro e quello di riposo. Perciò, più veloci sono i veicoli, più diventa importante che siano costantemente pieni

(Linder). Crescendo la velocità, l'adattamento dei regimi di vita al regime dei veicoli diventa più tirannico. Vale, qui, il discorso di Boulding: «Dobbiamo continuamente fare correzioni e adeguamenti all'impiego previsto di periodi sempre più brevi. Prendiamo impegni e appuntamenti con un anticipo di mesi se non anni […] è il senso di continua insufficienza che produce un senso di assillo» (Kenneth Boulding, in *The New Republic*, 12 febbraio 1970). Io penso che l'uomo abbia solo una capacità limitata di sottomettersi a programmazione. L'aumento della velocità oltre una certa soglia rende necessario che il sistema dei trasporti entri in concorrenza con altri sistemi per sfruttare l'umana tolleranza al controllo sociale. L'accresciuta velocità sia consuma una fetta più ampia del tempo a disposizione, sia aggiunge a tutto ciò un senso di vessazione.

11. Semplificazione e deprofessionalizzazione della tecnologia (ciò per cui mi batto) non devono essere confuse con un appello romantico a tornare all'agricoltura di sussistenza in un qualche scenario pastorale, bensì come condizione per rendere la vita urbana di nuovo tollerabile. La forza di questa dichiarazione non può essere colta se prima non si mettono in questione due postulati comunemente accettati: 1) che l'avanzamento tecnologico coincida per solito con un migliorato livello di vita materiale e civile nelle città; 2) che un qualche tipo di civiltà contadina funga storicamente da fondamento della civiltà urbana. Sono in debito con Jane Jacobs per avermi fatto dubitare di questi due postulati; vedi il suo *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, New York 1961 [trad. it. *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane*, pref. di Carlo Olmo, trad. di Giuseppe Scattone, Einaudi, Torino 1969, 2020]. Ella ha mostrato che il «rinnovamento urbano» è di norma un eufemismo per la distruzione, pianificata burocraticamente, delle comunità locali che rappresentano la principale molla della vita politica ed economica della città. Nel suo magistrale nuovo libro, *The Economy of Cities*, Random House, New York 1969 [trad. it. *L'economia delle città*, trad. di Paolo Colussi, Garzanti, Milano 1971], Jacobs mostra che nella creazione della civiltà, ivi inclusa l'agricoltura, è la città a fare da apripista. La sua tesi rovescia dalla testa ai piedi la maggior parte dei presupposti su cui si basano la sociologia e l'economia urbane correnti. Un altro importante contributo è quello di Milton Kotler, *Neighborhood Governments. The Local Foundation of Political Life*, Bobbs, Merrill, Indianapolis 1969. Sulla base della ricerca storica, esso mostra che l'istituzionalizzazione dei bisogni di assistenza (cura del malato, del matto, del disoccupato, dell'alcolista), quando raggiunge una certa dimensione organizzativa, sempre riduce l'insieme dei servizi disponibili, e porta a un «imperialismo del centro» nei confronti dei suburbi spoliticizzati.

12. Un'altra obiezione spesso sollevata contro l'erezione di criteri autolimitanti al rango di istituzioni si basa su un falso presupposto etologico: l'ipotesi di un innato istinto di mutua aggressività nella specie umana. Le conseguenze che si possono dedurre partendo da una simile ideologia sono state brillantemente dedotte da Leonard C. Levin, *Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace*, Dial Press, New York 1967 [trad. it. *Rapporto segreto da Iron Mountain sulla possibilità e desiderabilità della pace*, trad. di Elena Spagnol, Bompiani, Milano 1968]. Il «Rapporto» finge di essere un documento governativo USA soppresso, secondo cui il mondo sarebbe andato incontro a una catastrofe senza precedenti se fosse «scoppiata» una pace permanente. Il documento tratta dei fini non militari del «far la guerra». Sostiene che la stabilità sociale si è sempre basata su un sistema-guerra. Secondo il *Rapporto*, è un assunto generale che la guerra, come istituzione, sia subordinata al sistema sociale di cui è al servizio; esso però arriva alla conclusione che questo assunto sia falso: la guerra stessa sarebbe il sistema sociale base. Il *Rapporto* è una caricatura coerente e inquietante. L'ideologia che esso ritrae ha goduto di ampia circolazione grazie a gente come lo zoologo Konrad Lorenz (*On Aggression* [trad. it. *L'aggressività. Il cosiddetto male*, trad. di Elisabetta Bolla, il Saggiatore, Milano 2015]) e lo scrittore Robert Ardrey (*African Genesis* [trad. it. *L'istinto di uccidere. Le origini e la natura animali dell'uomo*, trad. di di Lia Formigari, Feltrinelli, Milano 1968]; *The Territorial Imperative* [trad. it. *L'imperativo territoriale*, trad. e introd. di Giuseppe Alessandro D'Ambrosio, A. Giuffrè, Milano 1984]). Sfortunatamente questa stessa tesi

salta fuori di frequente nelle discussioni, per «provare» che una competizione progressiva all'infinito condotta da imprese pacifiche sia condizione fondamentale per deviare l'aggressività umana dalla mutua distruzione. Anthony Storr, *Human Aggression*, Atheneum, New York 1968 [trad. it. *L'aggressività nell'uomo*, trad. di R. Petrillo, De Donato, Bari 1968], mostra che quasi tutte le specie animali «inferiori» inscenano un rituale di conflitto, ma l'uomo è pressoché unico per propensione a distruggere sistematicamente altri della sua stessa specie. Erich Fromm sta apportando proprio ora le ultime correzioni a un manoscritto in cui dimostra che l'aggressività specificamente umana si sviluppa solo con l'appropriazione privata di terra e strumenti in periodo neolitico[13]. Per il nostro discorso, possiamo tralasciare la questione delle origini dell'aggressività umana, e concentrarci unicamente sul fatto che gli esseri umani, per come li conosciamo, trovano effettivamente sbocchi importanti alla loro aggressività convogliandola entro canali istituzionali. Il contributo di Storr alla mia tesi di fondo consiste nel fatto che egli mostra come l'esigenza di «limiti superiori» sia correlata all'esigenza di efficace canalizzazione dell'aggressività. Egli mette in evidenza come un decisivo costo psicologico e sociale di assetti organizzativi complessi e altamente centralizzati sia la loro progressiva incapacità di funzionare da canali per una aggressività personale dotata di senso. Le istituzioni non possono funzionare per una simile risoluzione dei conflitti se sono grandi e complesse oltre una certa soglia. Questa soglia, molto di frequente, si trova ben al di sotto del livello a cui le istituzioni possono essere competitive in termini economici rispetto al rendimento di produttori più grossi. L'accettazione di limiti ad alcune dimensioni dei prodotti istituzionali è perciò uno degli strumenti radicali con cui le istituzioni produttive possono di nuovo svolgere le loro più fondamentali funzioni psicologiche e sociali. Storr sottolinea che senza riconoscimento e personale esperienza della legittimità del conflitto tra esseri umani, non c'è cornice democratica formale entro cui stabilire la propria identità, o in cui scoprire che cosa ci sia di razionale nell'opinione di un avversario. Io sostengo che questo riconoscimento e questa esperienza cessino di essere possibili quando, in nome della produttività, le istituzioni sono costrette a crescere al di là di una certa soglia.

13. È importante distinguere chiaramente tra una tecnologia progettata per la progressiva deprofessionalizzazione dei servizi più importanti e una tecnologia progettata per l'uso da parte di paraprofessionisti. Per una documentazione sulle tendenze alla proliferazione di monopoli che controllano il sapere vedi Amitai Etzioni, *The Semiprofessions and Their Organization*, Free Press, New York 1969. Per il settore medico, specificamente Eliot Freidson, *Professional Dominance. The Social Structure of Medical Care*, Atherton Press, New York 1970 [trad. it. parziale in Id., *La dominanza medica. Le basi sociali della malattia e delle istituzioni sanitarie*, introd. e cura di Giovanna Vicarelli, FrancoAngeli, Milano 2002]. Per la professionalizzazione sotto la tutela della «ideologia del *counselling*» in area psichiatrica, educativa, assistenziale, vedi Paul Halmos, *The Personal Service Society*, Schocken, New York 1970.

Lettera al mio editore

Cuernavaca, agosto 1973

Caro amico,

le sono riconoscente per la maniera in cui ha accettato e capito il mio rifiuto a concedere qualsivoglia intervista durante il mio ultimo soggiorno parigino. Vorrei però spiegargliene più chiaramente la ragione profonda.

In questi ultimi mesi, mentre lavoravo alla versione francese della *Convivialité*, ho rifiutato ogni forma di intervista, con la sola eccezione della *Gueule ouverte*, cui l'ho concessa come gesto d'amicizia nei confronti dei lettori di questa rivista che mi sono sembrati molto vicini ai miei amici di Cuernavaca[1].

Per la prima volta, in questo libro ultimo, ciò che propongo è positivo, non negativo. Su nessun testo ho lavorato altrettanto che su questo. Per me, esso è ancora da riprendere, precisare, completare. È uno *strumento* che metto nelle mani dei lettori perché se ne servano, lo modellino con l'uso che ne faranno. A motivo del soggetto che tratto, vorrei associare a questo lavoro altre persone, per cercare e pensare insieme.

È per questa ragione che rifiuto l'ingerenza di qualcuno che deterrebbe il monopolio delle domande; rifiuto di far credere che possa decidere io da solo con le mie risposte a un intervistatore che sarebbe anche lui il solo a sapere che cos'è importante, che cosa fa problema ecc. Non vorrei distruggere la possibilità di un dialogo vero, col dare la falsa impressione di essere in grado di mettere in slogan o in formule ciò che propongo, ciò che intravedo.

Cerco il lettore che mi onorerà di una critica a fondo della mia argomentazione, dopo averne preso visione completa. Perché è in gioco la natura complessa di un ragionamento che non regge se non è completo. Vorrei anche che questo testo *lavorasse*, che lo si riprendesse e modificasse

a partire dall'esperienza futura. In tal senso sono grato ai miei editori per la disponibilità a pubblicare quello che io considero un documento di lavoro, un testo provvisorio. Perciò ho bisogno, per quest'opera, di *un di più di verità*.

L'intervista diffusa per iscritto implica sempre una complicità nel condizionamento, nel confezionamento, tra due attori che producono un pacchetto pronto per il consumo da parte di un pubblico. Non voglio condannare in blocco il genere contemporaneo dell'intervista, ma ci sono questioni troppo importanti perché si rischi che vengano snaturate. Ci sono momenti in cui s'impone la necessità di opporre un rifiuto. Per me, ora, questo è uno di quei momenti.

Ciò che la trascrizione di un dialogo comunica, quello che la registrazione trattiene non è il ricordo di una conversazione: diventa in fretta un collage, per brillante, abile o magari totalmente fedele che sia. C'è una manipolazione di cui l'intervistato è corresponsabile: con accondiscendenza si presta al gioco delle domande dell'intermediario, gli fornisce risposte astutamente scelte per tradire una finta spontaneità, si ripete con altri, via via, con un entusiasmo accuratamente calcolato a uso di terzi. Ci si lascia investire del ruolo di rappresentante quasi pubblico di idee già esistenti, nella discussione con qualcuno a cui ci si vorrebbe rivolgere soltanto come a un individuo.

Alla radio, si aggiunge l'ambiguità di una voce vivente, portatrice di una parola destinata a una certa persona, in una circostanza concreta, ma ascoltata da sconosciuti invisibili e muti, privati del diritto di risposta. Una voce effimera, che si mette in dispensa e che può risorgere a volontà dall'obitorio dell'ente radiotelevisivo.

Alla televisione, sempre c'è questa *seduzione*, esercitata in una falsa prossimità, in una intimità equivoca. Penetri nella stanza del telespettatore, senza appuntamento, e quello ti scruta, da molto vicino, scorge di te dettagli che solo conosce chi ti ha visto dormire. Accetti di entrare in una gerarchia di dotti, di proprietari del loro sapere, disposti a venir lì a condividerlo con altri. Di fatto, diventi rapidamente un attore conscio di sé, un istrione. E non puoi diventare falso e restare vero al tempo stesso, non puoi accettare impunemente di essere l'attore che esegue la propria parte, né puoi resistere a questo appello alla seduzione[2].

Non c'è un utilizzo buono di una cattiva istituzione demagogica. Non voglio condannare la radio e accetto la giustificazione di certi programmi

televisivi. Non posseggo le risposte migliori, ma le domande che pongo mi sembrano troppo importanti, troppo urgenti per accettare di incartarle nella falsità insidiosa, abile e tenace, che è e resta implicita nell'uso dei mass media; per loro tramite, un uomo dispone di una tribuna demagogica che gli permette di imporre la sua esibizione a milioni di spettatori.

Vorrei che questo libro, questo *testo incompiuto*, aprisse una ricerca comune tra lettori, che si stabilisse un dialogo, una sorta di conversazione tra amici, da riprendere più avanti, da continuare, da lasciar tramata di silenzio.

Molto rispettosamente.

La convivialità
(1973)

Prefazione all'edizione italiana

L'idea di una analisi multidimensionale del sovrasviluppo industriale l'ho formulata per la prima volta nel 1971 in un documento di lavoro redatto insieme a Valentina Borremans[1] come testo base per un convegno latinoamericano tenutosi al Centro intercultural de documentación (CIDOC) nel gennaio 1972. Una versione francese, rielaborata in occasione dello Zeno Symposium organizzato a Cipro dal professor Richard Wollheim[2], è stata pubblicata nel marzo 1972 sulla rivista *Esprit*, e quivi fatta oggetto di un dibattito[3].

La stesura di questo libro è stata occasionata dalla mia partecipazione a una conferenza di giuristi e parlamentari canadesi tenutasi a Ottawa nel gennaio 1972 per discutere l'orientamento della legislazione canadese nel prossimo decennio. Questo fatto e la collaborazione dell'amico Greer Taylor spiegano il costante riferimento e l'importanza attribuita alla *common law* in tutta la trattazione[4].

Lo stesso testo è stato poi utilizzato come base per una serie di seminari tenuti al CIDOC e in India, dai quali mi sono venute numerose critiche e preziosi suggerimenti, in particolare da J.P. Naik[5]. I partecipanti a questi seminari riconosceranno le loro idee, talvolta riprese alla lettera, e a essi esprimo qui la mia viva gratitudine, specialmente per i loro contributi scritti. Le bibliografie, gli appunti di lavoro, le analisi critiche ecc. che, a vari gradi di completezza e utilità, sono servite da materiali e punti di riferimento per questo studio sono disponibili presso la biblioteca del CIDOC e nella serie di documenti che il Centro pubblica regolarmente.

A distanza di nove mesi ho poi scritto due versioni destinate alla pubblicazione: una in inglese, l'altra in francese. Questo testo italiano non è un nuovo rifacimento, ma neppure una semplice versione del testo francese:

incorpora infatti le mie risposte alle osservazioni puntuali, rispettose e congeniali del mio editor italiano, Donato Barbone.

Ivan Illich
Centro intercultural de documentación
Cuernavaca (Messico)

Introduzione

Nel corso dei prossimi anni mi propongo di lavorare a un epilogo dell'età industriale. Vorrei tracciare il profilo dei mutamenti che interessano il linguaggio, il diritto, i miti e i riti, in un'epoca in cui uomini e prodotti sono di norma sottoposti a un condizionamento. Vorrei tracciare un quadro del declino del modo di produzione industriale, e della metamorfosi subita dalle professioni che esso genera e nutre.

Soprattutto intendo impegnarmi a dimostrare questo: che i due terzi dell'umanità possono ancora evitare di passare per l'età industriale se scelgono sin d'ora un modo di produzione fondato su un equilibrio postindustriale, quello stesso a cui i Paesi sovraindustrializzati saranno a breve costretti dalla minaccia del caos. È nella prospettiva di un tale lavoro che io sottopongo questo abbozzo di analisi all'attenzione e alla critica del pubblico.

Sono diversi anni che conduco una ricerca critica sul monopolio del modo di produzione industriale, e sulla possibilità di definire concettualmente altri modi di produzione, postindustriali. In un primo tempo ho concentrato la mia attenzione sull'apparato educativo; i risultati, pubblicati in *Descolarizzare la società*[1], stabilivano i seguenti punti:

1) l'istruzione universale a mezzo di obbligo scolastico è impossibile;

2) il condizionamento delle masse attraverso l'educazione permanente non presenta grossi problemi tecnici ma, moralmente, è ancor meno accettabile della scuola di vecchio tipo. Nuovi sistemi educativi sono ormai prossimi a soppiantare quelli scolastici tradizionali, nei Paesi ricchi come in quelli poveri. Si tratta di strumenti di condizionamento massicci ed efficaci, capaci di produrre in serie manodopera specializzata, consumatori docili, utenti rassegnati. Sono sistemi che rendono redditizio il processo educativo, generalizzandolo al livello di tutta una società. Possiedono indubbie

attrattive, ma queste attrattive ne occultano la distruttività: tendono infatti a dissolvere, in maniera sottile e implacabile, i valori fondamentali;

3) una società che volesse ripartire equamente tra i suoi membri l'accesso al sapere, e consentire loro una reale partecipazione al processo produttivo[1], dovrebbe riconoscere dei limiti {alla manipolazione pedagogica e terapeutica eventualmente richiesta dalla crescita industriale, e mantenere quest'ultima al di qua di determinate soglie critiche. L'analisi dell'apparato educativo di ogni società fondata sull'espansione del modo di produzione industriale mi ha aperto la strada alla scoperta dei limiti non-ecologici di questa espansione}[2].

Lo sviluppo del sistema scolastico obbligatorio mi è parso infatti l'esempio tipo di una situazione che si ritrova anche in altri ambiti della società industriale, dovunque si tratti di produrre un servizio, cosiddetto di pubblica utilità, per soddisfare un bisogno cosiddetto elementare. Sono così passato ad analizzare il sistema di assistenza medica obbligatoria e quello dei trasporti che, oltrepassata una certa soglia, divengono anch'essi, a loro modo, obbligatori; e sono arrivato a convincermi che la sovrapproduzione industriale di un servizio ha, inevitabilmente, effetti secondari non meno catastrofici e distruttivi della sovrapproduzione di un bene di consumo. Esiste cioè un insieme di limiti alla crescita dei servizi di una società: come nel caso dei beni, questi limiti sono inerenti al processo di crescita stesso e quindi ineluttabili. {La riorganizzazione del sistema industriale di produzione e di distribuzione che si preannuncia per il prossimo decennio, e che si ispira principalmente a limitazioni nell'uso di carburanti e ad analoghe considerazioni ecologiche, è destinata a fallire.} Bisogna prender coscienza al più presto che i *limiti* da porre alla crescita devono riguardare *tanto i beni quanto i servizi* prodotti industrialmente. Ed è l'insieme di questi limiti che bisogna scoprire e rendere manifesto.

Propongo qui il concetto di *equilibrio multidimensionale* della vita umana, alla luce del quale analizzare il rapporto tra l'uomo e i suoi strumenti. In ognuna delle sue dimensioni, questo equilibrio corrisponde a una certa scala naturale. Quando un'attività umana esplicata mediante strumenti supera una certa soglia definita dalla sua scala specifica, dapprima si rivolge contro il proprio scopo, poi minaccia di distruggere l'intero corpo sociale. Occorre dunque determinare con chiarezza queste scale naturali[3] e riconoscere le soglie che delimitano il campo della sopravvivenza umana.

A uno stadio avanzato della produzione di massa, la società produce la propria distruzione. La natura viene snaturata. Sradicato, castrato nella sua creatività, l'uomo è isolato nella propria capsula individuale. La collettività è governata dal gioco combinato di una polarizzazione estrema e di una specializzazione a oltranza. L'affannosa ricerca di modelli e prodotti sempre nuovi, cancro del tessuto sociale, accelera a tal punto il mutamento da escludere ogni ricorso al *precedente* come guida per l'azione. Il monopolio del modo di produzione industriale riduce gli uomini a materia prima lavorata dagli strumenti. E tutto questo in misura non più tollerabile[4]. Poco importa che si tratti di un monopolio privato o pubblico: la degradazione della natura, la distruzione dei legami sociali, la disintegrazione dell'uomo non potranno mai servire a uno scopo sociale.

Le ideologie oggi dominanti[5] mettono in luce le contraddizioni della società capitalista, ma non forniscono il quadro necessario per analizzare la crisi del modo di produzione industriale. Mi auguro che un giorno si arrivi a formulare una teoria generale dell'industrializzazione con sufficiente rigore e vigore da reggere all'assalto della critica. Per poter funzionare, questa teoria dovrà esprimere i propri concetti in un linguaggio comune a tutte le parti in causa, in modo che i criteri da essa definiti concettualmente siano altrettanti strumenti su scala umana: metri di misura, mezzi di controllo, guide per l'azione. Si potranno allora valutare le tecniche disponibili e le ricadute sociali che esse implicano. Si determineranno le soglie di nocività degli strumenti, il punto in cui questi si volgono contro il proprio fine o minacciano l'uomo; si limiterà il potere dello strumento. Si inventeranno le forme e i ritmi di un modo di produzione postindustriale e di un nuovo mondo sociale. {Vorrei che questo saggio contribuisse alla formulazione di una tale teoria chiarendo almeno un punto: come esistano delle tecniche ipertrofiche nell'uso di energia o d'informazione, la cui stessa struttura ingenera rapporti di sfruttamento e di dominio nelle società che le adottano.}

Non è facile immaginare una società in cui l'organizzazione industriale sia bilanciata e compensata da modi di produzione complementari[6], diversi da quella e ad alto rendimento. Siamo talmente deformati dalle abitudini industriali che non osiamo più scrutare il campo del possibile, e l'idea di rinunciare alla produzione di massa di tutti i beni e servizi ci si presenta come un ritorno alle catene del passato o al mito del buon selvaggio. Ma se vogliamo ampliare il nostro angolo di visuale, adeguandolo alle dimensioni

della realtà, dobbiamo ammettere che non esiste un unico modo di utilizzare le scoperte scientifiche, ma per lo meno due, tra loro antinomici. C'è un uso della scoperta che conduce alla specializzazione dei compiti, alla istituzionalizzazione dei valori, alla centralizzazione del potere: l'uomo diviene l'accessorio della megamacchina, un ingranaggio della burocrazia. Ma c'è un secondo modo di mettere a frutto l'invenzione, un modo che accresce il potere e il sapere di ognuno, e gli permette di esercitare la propria creatività senza per questo negare lo stesso spazio d'iniziativa e di produttività[7] agli altri.

Se vogliamo poter dire qualcosa sul mondo futuro, delineare il profilo di una società a venire che non sia iperindustriale, dobbiamo riconoscere l'esistenza di scale e limiti *naturali*[8]. L'equilibrio della vita si dispiega in varie dimensioni; fragile e complesso, non oltrepassa certi limiti. Esistono delle soglie che non si possono superare. La macchina non ha soppresso la schiavitù umana, ma le ha dato una diversa configurazione. Perché, oltrepassata una certa soglia, lo strumento da servitore diviene despota. Oltrepassata una certa soglia, la società diventa una scuola, un ospedale, una prigione: a quel punto, comincia la grande reclusione[9]. Occorre individuare esattamente dove si trovi, per ogni componente dell'equilibrio globale, questa soglia critica. Sarà allora possibile articolare in modo nuovo la millenaria triade dell'uomo, dello strumento e della società. Chiamo *società conviviale* una società in cui lo strumento moderno sia posto al servizio della persona integrata alla collettività, e non riservato a un corpo di specialisti che lo tiene sotto il proprio controllo. {Conviviale è la società in cui prevale la possibilità per ciascuno di usare lo strumento per realizzare le proprie intenzioni[10].}

Parlando di «convivialità» dello strumento mi rendo conto di dare un senso in parte nuovo al significato corrente della parola. {Lo faccio perché ho bisogno di un termine tecnico per indicare lo strumento che sia scientificamente razionale e destinato all'uomo austeramente anarchico[11].}

L'uomo che trova la propria gioia nell'impiego dello strumento conviviale io lo chiamo austero. Egli conosce ciò che lo spagnolo chiama la *convivencialidad*, vive in quella che il tedesco definisce *Mitmenschlichkeit*. L'austerità non significa infatti isolamento o chiusura in sé stessi. Per Aristotele come per Tommaso d'Aquino, è il fondamento dell'amicizia. Trattando del gioco ordinato e creatore, Tommaso definisce l'austerità[2]

come una virtù che non esclude tutti i piaceri, ma soltanto quelli che degradano o ostacolano la relazione personale. L'austerità fa parte di una virtù più fragile, che la supera e la include, ed è la *gioia*, l'*eutrapelia*, l'*amicizia*[12].

---

1. A. Mondadori, Milano 1972.

2. «Austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib. 4 Ethic. cap. VI "amicitiam" nominat, vel ad eutrapeliam, sive iocunditatem [In quanto virtù, l'austerità non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa sembra quindi rientrare nell'affabilità, che il Filosofo chiama amicizia, oppure nell'*eutrapelia*, o giovialità]» (*Summa theologiae*, II^{a}, II^{ae}, q. 168, art. 4, ad 3).

1
Due soglie di mutazione

L'anno 1913 segna una svolta nella storia della medicina moderna. All'incirca da quella data, il paziente ha più di una probabilità su due che un medico laureato gli somministri una cura efficace, purché ovviamente il suo male sia registrato dalla scienza medica dell'epoca. Gli sciamani e i guaritori, con la loro pratica dell'ambiente naturale, non avevano aspettato tanto per ottenere risultati analoghi, in un mondo dove la salute era concepita diversamente.

Da allora, la medicina non ha fatto che perfezionare la definizione delle malattie e la somministrazione delle cure. La popolazione dell'Occidente ha imparato a sentirsi malata e a farsi curare conformemente alle categorie di moda nell'ambiente medico. La clinica è stata sempre più dominata dall'ossessione quantitativa, ciò che ha permesso ai medici di misurare la portata dei loro successi sulla base di criteri da essi stessi stabiliti. La salute è divenuta così una merce in una economia di sviluppo. Questa trasformazione della salute in prodotto di consumo sociale ha trovato riscontro nell'importanza attribuita alle statistiche sanitarie.

Ma i dati statistici sui quali sempre più si fonda il prestigio della professione medica non dipendono, per la parte essenziale, dalla sua attività. La riduzione a volte spettacolare della morbilità e della mortalità all'inizio del processo di industrializzazione di un Paese è dovuta soprattutto alle modificazioni dell'habitat e del regime alimentare, e all'adozione di elementari misure d'igiene. Le fognature, il trattamento dell'acqua col cloro, la carta moschicida, l'asepsi e i certificati sanitari richiesti per viaggiare, prostituirsi o lavare i piatti hanno avuto un'influenza benefica assai maggiore dell'insieme dei «metodi» di cure specialistiche assai complesse. Nell'Honduras come in Olanda, il progresso della

medicina si è espresso più nel controllo dei tassi di incidenza che nell'aumento della vitalità degli individui.

In un certo senso, più che l'uomo è stata l'industrializzazione a trarre profitto dai progressi della medicina: si è infatti riusciti a far lavorare la gente più regolarmente in condizioni più disumanizzanti. Nascondendo il carattere profondamente distruttivo dei nuovi macchinari, del lavoro alla catena e del regno dell'automobile, si sono messe in mostra le cure spettacolari che si applicano alle vittime dell'aggressione industriale nelle sue varie forme: velocità, tensione nervosa, avvelenamento dell'ambiente. E il medico si è trasformato in mago, unico essere in grado di compiere miracoli che esorcizzino la paura generata dal sopravvivere in un mondo divenuto minaccioso.

Contemporaneamente, i mezzi per diagnosticare la necessità di certe cure e lo strumento terapeutico corrispondente son venuti semplificandosi. Ormai chiunque potrebbe accertare da solo una gravidanza e praticare un aborto, riconoscere e curare quelle malattie veneree che un secolo fa erano incurabili, apprendere nella pratica come evitare sia una gravidanza sia un'infezione. Il paradosso è che quanto più lo strumento diventa semplice, tanto più la professione medica si sforza di conservarne il monopolio. Più l'iniziazione del terapeuta si prolunga, più la popolazione dipende da lui {per l'applicazione cosciente delle scoperte importanti e per il miglioramento della vita quotidiana}. L'igiene, che l'antichità considerava una virtù, diviene il rituale che un corpo di specialisti celebra sull'altare della scienza.

Dopo la Seconda guerra mondiale, è diventato chiaro che la medicina moderna ha pericolosi effetti secondari sulla salute individuale. Ma c'è voluto del tempo perché i medici identificassero la nuova minaccia rappresentata dai microbi divenuti resistenti alla chemioterapia, o studiassero gli effetti cancerogeni degli insetticidi, o ancora, riconoscessero un nuovo genere di epidemie nei disordini genetici causati dall'impiego di ormoni o raggi X durante la gravidanza. Trent'anni prima, Bernard Shaw già lo rilevava: i medici, diceva, hanno smesso di guarire per impadronirsi dell'intera vita dei loro pazienti. Si sono dovuti attendere gli anni Cinquanta perché questo rilievo divenisse evidenza manifesta: producendo nuovi tipi di malattie, la medicina aveva superato una seconda soglia di mutazione. {Nel 1972 il sottosegretario alla Sanità degli Stati Uniti d'America poteva affermare che quattro quinti della spesa federale servivano o ad accrescere

la sofferenza o a curare malattie che non sarebbero insorte senza un precedente intervento medico.}

Al primo posto tra i guasti causati dalla professione, bisogna collocare quella vera e propria malattia «mentale» consistente nella pretesa di fabbricare una salute «migliore». Le prime vittime di questo male iatrogeno (generato cioè dai medici) sono stati i pianificatori e i medici. Ben presto l'aberrazione si è diffusa all'intero corpo sociale, e nel corso degli ultimi quindici anni la medicina specialistica è divenuta la più concreta minaccia per la salute. {Quando infatti non la danneggia, razionalizza e giustifica l'aggressività. Mi è capitato di esaminare una bibliografia tedesca di circa tredicimila contributi recenti nel campo della «medicina del traffico»: non contiene un solo studio che mostri dal punto di vista della scienza medica come questo genere specifico di mali, che nei Paesi sviluppati costituisce la causa più generale di mortalità in età adulta-produttiva, potrebbe essere virtualmente eliminato se le velocità veicolari venissero limitate al di sotto di un certo livello.} D'altra parte, somme colossali vengono spese al solo scopo di tamponare i danni incommensurabili prodotti dalle cure mediche. Ciò che costa non è tanto la guarigione, quanto il prolungarsi della malattia: ammalati ormai morenti possono vegetare a lungo imprigionati in un polmone d'acciaio, attaccati a un tubo di perfusione o sospesi al funzionamento di un rene artificiale. Sopravvivere in città insalubri, in condizioni di lavoro debilitanti costa sempre più caro. Il monopolio medico estende la sua azione a un numero in continua crescita di situazioni della vita quotidiana. E non soltanto il trattamento medico, ma anche la ricerca biologica ha contribuito a questa proliferazione delle malattie. {Gente che in passato aveva imparato a vivere con le proprie malattie oggi viene imbottita di medicine.} Ogni invenzione di un nuovo modo di vivere e di morire ha portato con sé la parallela definizione di una nuova norma e, ogni volta, la definizione complementare di una nuova devianza, di una nuova malignità.

Infine, reso impossibile alla nonna, alla zia o alla vicina di prendersi cura della donna incinta, del ferito, del malato, dell'invalido o del morente, si è creata una domanda impossibile da soddisfare. Man mano che il prezzo del servizio aumenta, la cura personale diventa più difficile e spesso impossibile. Nello stesso tempo, un numero sempre maggiore di circostanze della vita di tutti i giorni diventa suscettibile di trattamento medico, sicché si moltiplicano specializzazioni e paraprofessioni il cui unico scopo è di

mantenere l'armamentario terapeutico sotto il controllo della corporazione. {Quando, per l'azione del medico, l'incapacità della popolazione in generale di provvedere alla propria igiene comincia a crescere, si arriva a una nuova svolta dell'istituzione medica.}

Giunti a questa seconda soglia, è *la vita* che appare malata, per entro un ambiente deleterio. Attività principale, e grosso affare, della professione medica diventa quella di proteggere una popolazione sottomessa e dipendente. Per il loro alto costo, la prevenzione e la cura diventano un privilegio, al quale hanno diritto soltanto i grandi consumatori di servizi medici. Le persone che possono farsi visitare da uno specialista, essere ammesse in un grande ospedale, beneficiare dell'attrezzatura per il trattamento della vita sono i malati il cui caso sia giudicato interessante oppure gli abitanti delle grandi città, dove il costo della prevenzione sanitaria, della purificazione dell'acqua e del controllo dell'inquinamento è eccezionalmente alto. Paradossalmente, le cure per abitante risultano tanto più care quanto più il costo della prevenzione è già elevato. È necessario aver consumato prevenzione e trattamento terapeutico per aver diritto a cure eccezionali. L'ospedale, come la scuola, si basa sul principio che si fa credito solo ai ricchi: come nel campo dell'educazione i grandi consumatori di insegnamento otterranno borse di ricerca mentre gli altri avranno solo il diritto di apprendere il proprio fallimento, così, per la medicina, più cure daranno luogo a più sofferenze: il ricco sarà curato sempre più per i mali indotti dalla medicina, mentre il povero deve accontentarsi di soffrirne.

Oltrepassata la seconda soglia, i sottoprodotti dell'industria medica affliggono non singoli individui ma popolazioni intere. Nei Paesi ricchi, la gente sta diventando più vecchia. Da quando si mette piede sul mercato del lavoro, si comincia a versare risparmi e contributi per assicurazioni che garantiscano, per una durata sempre più lunga, la possibilità di utilizzare i servizi di una costosa geriatria. Negli Stati Uniti, il ventisette per cento delle spese mediche va a favore dei vecchi, che rappresentano il nove per cento della popolazione. Fatto significativo, il primo terreno di collaborazione scientifica scelto da Nixon e Brežnev riguarda le ricerche sulle malattie proprie dei ricchi che invecchiano. Da tutte le parti del globo i benestanti accorrono nelle cliniche di Boston, di Houston, di Denver per sottoporsi ai restauri più raffinati e costosi, mentre negli Stati Uniti stessi, tra le classi povere, la mortalità infantile resta paragonabile a quella di certe regioni dell'Asia o dell'Africa tropicale. Negli Stati Uniti bisogna essere

ricchissimi per pagarsi il lusso che tutti si permettono nei Paesi poveri: essere assistiti sul letto di morte. In due giorni d'ospedale, un americano spende una cifra pari al reddito medio annuo in contanti della popolazione mondiale. Nei Paesi poveri, grazie alla medicina moderna, un maggior numero di bambini arriva all'adolescenza, e un maggior numero di donne sopravvive a gravidanze più numerose. La popolazione aumenta, supera la capacità di ricezione dell'ambiente naturale, rompe gli argini e le strutture della cultura tradizionale[1]. Il male che ne deriva è ben peggiore di quello sanato, poiché si generano nuove specie di malattie che né la tecnica moderna né l'immunità naturale né la cultura tradizionale riescono a sconfiggere. Su scala mondiale, e in particolare negli Stati Uniti, la medicina fabbrica una razza di individui dipendenti per la loro sopravvivenza da un ambiente sempre più costoso, sempre più artificiale, sempre più igienicamente programmato. Al congresso dell'American Medical Association (AMA) del 1970, il presidente, senza sollevare opposizione alcuna, esortava i colleghi pediatri a considerare ogni neonato alla stregua di un *paziente* fino a che non se ne fosse certificato lo stato di buona salute. I piccoli nati all'ospedale, nutriti su prescrizione, rimpinzati di antibiotici, divengono poi adulti che respirano un'aria viziata, si nutrono di cibi avvelenati e vivono un'esistenza di spettri nella grande città moderna. Sarà per loro ancora più costoso allevare i propri figli i quali, a loro volta, saranno ancora più dipendenti dal monopolio medico. Il mondo intero diventa un ospedale, popolato da gente che, per tutta la vita, deve attenersi scrupolosamente ai regolamenti d'igiene e alle prescrizioni sanitarie.

Questa medicina burocratizzata sta conquistando l'intero pianeta. Nel 1968, vent'anni dopo la rivoluzione[2], la Facoltà di Medicina di Shanghai si è dovuta arrendere all'evidenza: «Produciamo dei cosiddetti medici di prima classe […] che ignorano l'esistenza di cinquecento milioni di contadini e servono solo le minoranze urbane […] Assorbono ingenti spese di laboratorio per esami di routine […] prescrivono senza necessità enormi quantità di antibiotici […] e, in mancanza di ospedali e laboratori, si trovano ridotti a spiegare i meccanismi della malattia a persone per le quali non possono fare altro e alle quali quella spiegazione non reca utilità alcuna». Questa presa di coscienza, durante la «rivoluzione culturale», ha condotto a una inversione dell'istituzione e nel 1971, come riferisce la stessa Facoltà, si erano ormai formati un milione di lavoratori della salute dotati di un accettabile livello di competenza. Si tratta di operai o contadini

che durante la stagione morta seguono dei corsi accelerati: imparano la dissezione su un maiale, eseguono le analisi di laboratorio più comuni, apprendono nozioni elementari di batteriologia, patologia, clinica medica, igiene e agopuntura. Poi fanno un tirocinio pratico con medici o con altri lavoratori della salute già provetti. Dopo questa prima formazione, questi «medici scalzi» riprendono il loro consueto mestiere, assentandosi dal lavoro dei campi solo quando è necessario per occuparsi dei loro compagni. I compiti affidati alla loro responsabilità includono l'igiene dell'ambiente di vita e di lavoro, l'educazione sanitaria, le vaccinazioni, il pronto soccorso, l'assistenza dei convalescenti, il trattamento dei rifiuti, i parti, il controllo delle nascite e i metodi di aborto.

Dieci anni dopo che la medicina occidentale aveva oltrepassato la seconda soglia, la Cina si metteva a formare un lavoratore sanitario competente per ogni cento cittadini. L'esempio prova che invertire di colpo il funzionamento di una grande istituzione è impresa possibile. Resta da vedere fino a che punto questa deprofessionalizzazione possa resistere alla trionfante ideologia dello sviluppo illimitato e alla pressione dei medici classici che oggi, a soli cinque anni dalla «rivoluzione culturale», già tendono a incorporare i loro omonimi scalzi al livello più basso della gerarchia professionale, come una fanteria di lavoranti part time.

Come nella seconda metà degli anni Sessanta in tutto il mondo è scoppiata una crisi di fiducia nel sistema scolastico, così si possono ormai avvertire i presagi di una analoga crisi nei confronti del complesso medico-industriale. Ma come nell'altra crisi l'attenzione si è concentrata semplicemente sui programmi scolastici, così adesso, dappertutto, si dà rilievo ai sintomi della malattia della medicina, senza prendere in considerazione il disordine profondo del sistema che li genera. Negli Stati Uniti i paladini dei poveri ne danno la colpa all'AMA e ai suoi membri, accusandoli di pensare soltanto al portafogli e di essere un bastione di pregiudizi capitalisti. I portavoce delle minoranze criticano la mancanza di un controllo sociale sull'amministrazione sanitaria e sull'organizzazione dei sistemi di cura; dovremmo credere che partecipando ai consigli di amministrazione degli ospedali essi potrebbero controllare l'attività professionale del corpo medico? I portavoce della comunità nera trovano scandaloso che gli stanziamenti per la ricerca siano concentrati sulle malattie che colpiscono i bianchi ipernutriti che ora vanno invecchiando, e chiedono invece ricerche sull'anemia falciforme, che attacca soltanto i neri.

L'elettore spera che, con la fine della guerra in Vietnam, maggiori mezzi verranno destinati allo sviluppo della produzione medica. Tutte queste accuse e critiche si riferiscono ai sintomi di una medicina che prolifera come un tumore maligno e determina l'aumento dei costi e della domanda, generando non *benessere* ma un generale *men-essere*: una menomazione dell'umano.

La crisi della medicina ha radici assai più profonde di quanto si potrebbe credere guardando unicamente ai sintomi. Essa è parte integrante della crisi di tutte le istituzioni industriali. Nel campo della sanità si è sviluppata un'organizzazione complessa di specialisti che, finanziata e sostenuta dalla collettività, si è assunta l'impresa di produrre una salute *migliore*[3]. Il risultato è che ora non si ha più il diritto di dirsi né sani né ammalati: occorre esibire un certificato medico che attesti l'una o l'altra cosa. Addirittura, è al medico, come rappresentante della società, che spetta oggi scegliere l'ora della morte del paziente: come il condannato alla pena capitale, il malato è sottoposto a rigorosa sorveglianza per impedire che trovi la morte quando essa lo ghermisce.

Le date del 1913 e del 1955, che abbiamo scelto a indicare le due soglie di mutazione dell'istituzione medica, non vanno intese in senso tassativo. Ciò che importa è comprendere questo: all'inizio del secolo la pratica medica si è impegnata nella verifica scientifica dei suoi risultati empirici; il ricorso alla misurazione ha segnato il superamento della sua prima soglia. La seconda è stata raggiunta allorché l'utilità marginale di ulteriori aumenti di specializzazione ha cominciato a declinare, almeno per quello che è quantificabile in termine di benessere per la maggioranza. Questa seconda soglia è stata poi oltrepassata quando la *disutilità* marginale ha preso a crescere, man mano che lo sviluppo dell'istituzione medica si traduceva in maggiori sofferenze per un maggior numero di persone. {Quando in una impresa l'aumento dei costi accresce il male contro cui l'impresa stessa si è costituita, questa cessa di essere analizzabile in termini di economia o razionalità: diventa un rito diabolico celebrato nel solo interesse dei suoi officianti i quali, presi dal rito, non sono più capaci di smascherare l'idolo che l'ispira[4].} Oggi, il costo sociale della medicina non è più calcolabile in termini classici: come misurare le false speranze, il peso del controllo sociale, il prolungamento della sofferenza, la solitudine, la degradazione del patrimonio genetico e il senso di frustrazione generati dall'istituzione medica[5]?

Altre istituzioni industriali hanno superato le stesse due soglie. È il caso, in particolare, delle grandi industrie terziarie e delle attività produttive organizzate *scientificamente* dalla metà del XIX secolo in poi. L'educazione, le poste, l'assistenza sociale e anche i lavori pubblici hanno avuto tutti la stessa evoluzione. In un primo tempo si applica un nuovo sapere alla soluzione di un problema chiaramente definito e con criteri scientifici si arriva a misurare l'aumento di efficienza ottenuto. Ma, in un secondo tempo, il progresso realizzato diventa un mezzo per sfruttare l'insieme del corpo sociale, mettendolo al servizio dei valori che una élite specializzata, sola garante del valore suo proprio, stabilisce e rivede senza tregua.

Nel caso dei trasporti, c'è voluto un secolo per passare dalla liberazione grazie ai veicoli motorizzati alla schiavitù dell'automobile. I trasporti a vapore cominciarono a essere utilizzati al tempo della guerra di secessione americana. Il nuovo sistema diede a molta gente la possibilità di viaggiare per ferrovia alla velocità di una carrozza reale, e con una comodità che nessun re avrebbe osato sognare. A poco a poco si cominciò a far confusione tra buona mobilità e grande velocità. Da quando l'industria dei trasporti ha oltrepassato la sua seconda soglia di mutazione, i veicoli creano più distanze di quante non ne eliminino. Il complesso della società spende ogni giorno più tempo per quella mobilità che in teoria dovrebbe fargliene guadagnare. L'americano tipo dedica più di millecinquecento ore l'anno alla sua automobile: ci sta seduto dentro, fermo o in moto, lavora per comprarla e mantenerla, per pagare la benzina, gli pneumatici, i pedaggi, l'assicurazione, le contravvenzioni e le imposte. Dedica cioè quattro ore al giorno alla sua auto, che se ne serva, se ne occupi o lavori per lei. E non consideriamo tutti gli altri suoi impegni di tempo regolati dal trasporto: il tempo passato in ospedale, in garage o in tribunale, il tempo consumato a guardare la televisione e la pubblicità delle automobili, il tempo speso a guadagnare il denaro necessario per viaggiare durante le vacanze ecc. A questo americano occorrono dunque millecinquecento ore per percorrere diecimila chilometri di strada: sei chilometri gli prendono più di un'ora[1].

L'attuale crisi sociale può diventare chiara solo quando si ammetta l'esistenza delle due soglie sopra descritte. Nel giro di un decennio parecchie istituzioni dominanti hanno, tutte insieme, saltato gagliardamente la seconda soglia. La scuola non è più un valido strumento di educazione, né i mezzi di trasporto veloce buoni strumenti di circolazione, né la catena di montaggio un modo di produzione accettabile. La scuola produce cancro,

la velocità divora il tempo, {la catena incita al sabotaggio in forme non più controllabili}.

La reazione caratteristica degli anni Sessanta alla marea dell'insoddisfazione è stata l'ulteriore intensificazione della tecnica e della burocrazia. L'intensificazione del potere di autodistruggersi è diventata il rito sacrificale delle società altamente industrializzate. La guerra del Vietnam è stata, a questo riguardo, l'occasione di una rivelazione e di un occultamento. Ha svelato all'intero pianeta il rituale *in atto* su un piccolo campo di battaglia, {e sotto la lente della TV ha celebrato la trasformazione di fiumi di petrolio in carburante e napalm}. Ma, con questo, ha distolto la nostra attenzione dai settori sedicenti pacifici dove lo stesso rito si ripete in forma più discreta. La storia della guerra dimostra che un esercito conviviale di ciclisti e di pedoni può volgere a proprio vantaggio lo spiegamento di potenza anonima del nemico. E tuttavia, ora che la guerra è «terminata», molti americani pensano che col denaro speso annualmente per farsi battere dai vietnamiti sarebbe possibile sconfiggere invece la povertà interna. Altri vorrebbero destinare i venti miliardi di dollari del bilancio di guerra al rafforzamento della cooperazione internazionale, ciò che ne decuplicherebbe le attuali risorse. Né gli uni né gli altri comprendono che un'identica struttura istituzionale è sottesa alla guerra pacifica contro la povertà come alla guerra cruenta contro il dissenso. Tutti portano un gradino più su l'escalation che vorrebbero eliminare[6].

---

1. Ho sviluppato ulteriormente le osservazioni riguardanti i trasporti nel volumetto *Energy and Equity* (Calder & Boyars, London 1974) scritto diciotto mesi più tardi e nel quale ho potuto precisare e anche correggere alcuni dettagli del presente saggio

2
La ricostruzione conviviale

Lo strumento e la crisi

I sintomi di una crisi planetaria in via di accelerazione sono manifesti. Se ne è ricercato il motivo un po' ovunque. Per parte mia, io avanzo la seguente spiegazione: la crisi ha le sue radici nel fallimento dell'impresa moderna, cioè la sostituzione della macchina all'uomo. Il grande progetto di sostituire la soddisfazione razionale e anonima alla risposta occasionale e personale[1] si è trasformato in un implacabile processo di asservimento del produttore e di intossicazione del consumatore.

La relazione dell'uomo allo strumento è divenuta una relazione dello strumento all'uomo: è qui che bisogna saper riconoscere il fallimento. È un centinaio d'anni che cerchiamo di far lavorare la macchina *per l'uomo* e di educare l'uomo a *servire la macchina*. Adesso ci si accorge che la macchina non «funziona», che l'uomo non riesce a conformarsi alle sue esigenze e farsi suo servitore a vita. Per un secolo l'umanità si è dedicata a un esperimento basato su questa ipotesi: lo strumento può rimpiazzare lo schiavo. Ora vediamo chiaramente che, impiegato per siffatti scopi, è lo strumento che fa dell'uomo il suo schiavo. La dittatura del proletariato e la civiltà dei consumi di massa[2] sono due varianti politiche che celano lo stesso dominio da parte di un apparato industriale in costante espansione. Il fallimento del grande sogno di razionalizzazione progressiva porta a concludere che l'ipotesi è falsa[3].

La soluzione della crisi esige un radicale rovesciamento: solo ribaltando la struttura profonda che regola il rapporto tra l'uomo e lo strumento potremo darci strumenti appropriati. Lo strumento appropriato risponde a tre esigenze: genera efficienza senza degradare l'autonomia personale, non produce schiavi né padroni, estende il raggio d'azione personale. L'uomo ha

bisogno di uno strumento *col quale lavorare*, non di un'attrezzatura che *lavori al suo posto*. Ha bisogno di una tecnologia che ne esalti l'energia e l'immaginazione personale, non di una tecnologia che lo asservisca e programmi. {L'industrializzazione programmatica ci ha progressivamente privati di tali strumenti.}

Io credo che occorra *invertire* radicalmente le istituzioni industriali, *ricostruire* la società da cima a fondo. Per essere efficiente e andare incontro ai bisogni umani che pure determina, un nuovo sistema di produzione deve ritrovare la dimensione personale e comunitaria. La persona, la cellula di base[4] coniugano in maniera ottimale l'efficacia e l'autonomia: soltanto sulla loro scala si può determinare il bisogno umano la cui produzione sociale è realizzabile.

Che si sposti o stia fermo, l'uomo ha bisogno di strumenti. Ne ha bisogno per comunicare con gli altri come per curarsi. L'uomo che va a piedi e prende erbe medicinali non è l'uomo che corre a centosessanta sull'autostrada e assume antibiotici; ma tanto l'uno quanto l'altro non possono fare tutto da sé e dipendono da ciò che gli fornisce il loro ambiente naturale e culturale. Lo strumento e quindi la fornitura di oggetti e di servizi variano da una civiltà all'altra.

L'uomo non vive soltanto di beni e di servizi, ma della libertà di modellare gli oggetti che gli stanno attorno, di conformarli al suo gusto, di servirsene con gli altri e per gli altri. Nei Paesi ricchi, i carcerati dispongono spesso di beni e servizi in quantità maggiore delle loro famiglie, ma non hanno voce in capitolo riguardo al come le cose vengano fatte, né diritto di interloquire sull'uso che se ne fa: degradati al rango di consumatori-utenti allo stato puro, sono privi di *convivialità*.

Intendo per *convivialità* l'inverso della produttività industriale. Ognuno di noi si definisce nel rapporto con gli altri e con l'ambiente e per la struttura di fondo degli strumenti che utilizza. Questi strumenti si possono ordinare in una serie continua avente a un estremo lo strumento dominante e all'estremo opposto lo strumento conviviale[5]: il passaggio dalla produttività alla convivialità è il passaggio da un senso continuo di privazione alla spontaneità del dono[6]. Il rapporto industriale è riflesso condizionato, risposta stereotipa dell'individuo ai messaggi emessi da un altro utente, che egli non conoscerà mai, o da un ambiente artificiale, che mai comprenderà; il rapporto conviviale, sempre nuovo, è opera di persone che partecipano alla creazione della vita sociale. Passare dalla produttività

alla convivialità significa sostituire a un valore tecnico un valore etico, a un valore materializzato un valore realizzato. *La convivialità è la libertà individuale realizzata nel rapporto di produzione in seno a una società dotata di strumenti efficaci.* Quando una società, qualunque essa sia, comprime la convivialità al di sotto di un certo livello, diventa preda del senso di privazione; poiché nessuna ipertrofia della produttività perverrà mai a soddisfare i bisogni creati e moltiplicati a gara.

L'alternativa

L'istituzione industriale ha propri fini astratti che giustificano i mezzi predominanti. Il dogma della crescita accelerata giustifica la sacralizzazione della produttività industriale, a spese della convivialità. La società che ne risulta, recisa dall'intenzione personale[7], ci appare di conseguenza come una «danza della morte», uno spettacolo d'ombre produttrici di domanda e generatrici di frustrazione. Soltanto *invertendo la logica dell'istituzione* diventa possibile rovesciarne il corso. {Ribaltare l'istituzione produttiva del 1975 non ha nulla a che fare con le proposte di Rousseau o di Ludd.} Per effetto dell'inversione radicale di cui parliamo, la scienza e la tecnologia moderne non saranno annichilite, ma conferiranno all'attività umana un'efficacia senza precedenti. Da questa inversione l'industria e la burocrazia non saranno distrutte, ma eliminate nella misura in cui ostacolano {l'autonomia, l'autarchia e l'autogoverno[8]}. E la convivialità sarà restaurata nel cuore di sistemi politici che proteggano, garantiscano e rafforzino l'esercizio ottimale della risorsa meglio distribuita sulla terra: *l'energia personale controllata dalla persona stessa*. Intendo sostenere che, a cominciare da subito, bisogna che noi assicuriamo collettivamente la difesa della nostra esistenza e del nostro lavoro contro gli strumenti e le istituzioni che minacciano o misconoscono il diritto delle persone a utilizzare la loro energia in maniera creativa. E intendo dimostrare che, a questo scopo, dobbiamo rendere esplicita la struttura formale comune al processo di decisione etica, giuridica e politica: è questa decisione che può garantire *la limitazione e il controllo degli strumenti sociali* come frutto di un processo di partecipazione e non d'un oracolo di esperti.

L'ideale proposto dalla tradizione socialista non si tradurrà nella realtà se non si invertono le istituzioni imperanti e se non si sostituisce l'apparato

industriale con strumenti conviviali. A sua volta, l'equipaggiamento della società con nuovi strumenti ha tutte le probabilità di rimanere un pio desiderio se gli ideali socialisti di giustizia non prevarranno. Perciò la crisi aperta delle istituzioni dominanti va salutata come l'alba di una *liberazione* rivoluzionaria nei confronti di quelle che mutilano la libertà elementare dell'essere umano al solo scopo di ingozzare un sempre maggior numero di utenti. Questa crisi mondiale delle istituzioni può farci accedere a *un nuovo livello di coscienza* circa la natura dello strumento e l'azione da condurre perché la maggioranza della gente ne assuma il controllo. Se gli strumenti non vengono fin d'ora sottoposti a un controllo politico, la cooperazione dei burocrati del benessere e dei burocrati dell'ideologia ci farà crepare di «felicità». La libertà e la dignità dell'essere umano continueranno a degradarsi e si stabilirà un asservimento senza precedenti dell'uomo al suo strumento.

Alla minaccia di una apocalisse tecnocratica, io oppongo la visione di una società conviviale. La società conviviale riposerà su contratti sociali che garantiscano a ognuno il più ampio e libero accesso agli strumenti della comunità, alla sola condizione di non ledere l'uguale libertà altrui.

I valori base

Ai nostri giorni si tende ad affidare a un corpo di specialisti il compito di sondare e leggere il futuro. Si consegna il potere agli uomini politici che promettono di costruire la megamacchina buona a produrre il futuro. Si accetta una crescente disparità dei livelli di energia e di potere, perché lo sviluppo della produttività esige questa diseguaglianza. Infatti, quanto più si tende all'uguaglianza al livello della distribuzione del prodotto, tanto più dev'essere centralizzato il controllo al livello della produzione. Le stesse istituzioni politiche funzionano come meccanismi di pressione e di repressione che indirizzano il cittadino e raddrizzano il deviante, per renderli conformi agli obiettivi di produzione. Il diritto è subordinato al bene dell'istituzione. Il consenso alla fede utilitaristica degrada la giustizia al semplice rango di meccanismo che assicuri una distribuzione uniforme della merce industriale {e (pertanto) misurabile}.

Una società che definisce il bene come il soddisfacimento massimo del maggior numero di individui mediante il maggior consumo di prodotti e

servizi industriali logicamente arriva a imporre il consumo e mutila in modo intollerabile l'autonomia della persona. {Nella misura in cui il consumo programmato aumenta, l'austerità adottata per scelta personale diventa un'attività antisociale.} Una soluzione politica alternativa a questo utilitarismo è quella che definisce il bene come la facoltà di ciascuno di modellare l'immagine del proprio avvenire. Questa ridefinizione del bene non diviene operativa se non applicando criteri negativi. Prima di tutto, occorre bandire gli strumenti e le leggi che ostacolano l'esercizio della libertà personale. Una simile impresa collettiva dovrebbe limitare le dimensioni degli strumenti in modo da salvaguardare certi valori essenziali che io chiamerei *sopravvivenza*, *equità*, *autonomia creatrice*, ma che si potrebbero anche designare con i tre criteri matematici di *viabilità*, curva di *distribuzione degli input* e curva di *controllo degli output*[9]. Questi valori sono alla base di ogni struttura conviviale, anche se la loro espressione in termini linguistici, legislativi e di costume varia da una cultura all'altra[10].

Ciascuno di questi valori limita a suo modo lo strumento. La *sopravvivenza* è condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'equità: si può infatti sopravvivere stando in carcere. L'*equità*, nella distribuzione dei prodotti industriali, è la condizione necessaria, ma non sufficiente, per un lavoro conviviale: si può infatti diventare prigionieri dello strumento. L'*autonomia*, come potere di controllo sull'uso delle risorse e dei programmi[11], abbraccia i due primi valori e definisce il lavoro conviviale. Quest'ultimo ha per presupposto la creazione di strutture che rendano possibile un'equa distribuzione del potere di modellare l'immagine dell'avvenire individuale e del gruppo di base. Noi dobbiamo e, grazie al progresso scientifico, possiamo edificare una società postindustriale in maniera che l'esercizio della creatività di una persona non imponga mai ad altri un lavoro, un sapere o un tipo di consumo obbligatori.

{La ricostruzione sociale che rispetti le condizioni di convivialità non è solo necessaria ai fini della giustizia partecipativa, ma anche perché, per l'uomo contemporaneo, è diventato impossibile sopravvivere sotto il regime di un contratto sociale hobbesiano.} Nell'epoca della tecnologia scientifica, *solo una struttura conviviale dello strumento può unire sopravvivenza ed equità*. L'equità esige che si ripartiscano al tempo stesso sia l'avere sia il potere[12]: mentre infatti la corsa all'energia porta all'olocausto, l'accentramento del controllo nelle mani di un leviatano burocratico riduce

il controllo egualitario dell'energia alla parvenza di un'equa distribuzione dei prodotti ottenuti. La strutturazione conviviale degli strumenti è una necessità e un'urgenza dal momento che la scienza libera sempre nuove forme di energia. Una struttura conviviale dello strumento rende realizzabile l'equità e praticabile la giustizia ed è la sola garanzia di sopravvivenza.

Il prezzo dell'inversione[13]

Tuttavia il passaggio dall'attuale stato di cose a un modo di produzione conviviale rappresenterà per molti una minaccia alla loro stessa possibilità di sopravvivenza. Secondo l'uomo dall'immaginazione industrializzata, i primi a soffrire e a soccombere a causa dei limiti imposti all'industria sarebbero i poveri. {Come vuole un certo modo ipocrita di pensare, l'ulteriore arricchimento delle superpotenze sarebbe condizione necessaria per la protezione e l'alimentazione dei cubani o dei senegalesi.} Così si dimentica che il dominio dell'uomo sullo strumento ha già preso una piega di mutuo suicidio: la sopravvivenza del Bangladesh dipende dal frumento che presto il Canada non potrà più produrre, ma anche la salute dei newyorkesi richiede il saccheggio delle risorse planetarie {ormai vicine a esaurirsi}. Il passaggio a una società conviviale sarà accompagnato da sofferenze estreme da una parte e dall'altra. {Certo, impegnarsi ad accelerare il ribaltamento del sistema di produzione attuale è impossibile per chi non riconosca che questa inversione è il prezzo minore, l'unico modo per sopravvivere.} Questa transizione può auspicarla solo chi sa che l'organizzazione industriale dominante si avvia a produrre sofferenze ancor meno immaginabili.

Perché sia possibile, la sopravvivenza nell'equità esige sacrifici che sarebbero insostenibili se non fossero scelti consapevolmente. Esige una rinuncia generale al sovrappopolamento, alla sovrabbondanza e alla sovrapotenza, da parte degli individui come dei gruppi. Ciò vuol dire abbandonare l'illusione che sostituisce all'amore del prossimo, ossia del *più vicino*, l'insopportabile pretesa di organizzare la vita agli antipodi, {di creare istituzioni deputate a far fare il bene}. La sopravvivenza nell'equità non sarà né l'opera d'un ukase dei burocrati, né l'effetto d'un calcolo dei tecnocrati. Essa è il risultato del realismo degli umili. La convivialità non

ha prezzo, ma {non può essere promossa da chi non vuol sapere che cosa comporti per sé e per gli altri lo staccarsi dal modello attuale}. L'uomo ritroverà la gioia della sobrietà e l'austerità liberatrice reimparando a convivere, a dipendere dall'iniziativa dell'altro che conosce, anziché farsi schiavo dell'energia e della burocrazia onnipotente[14].

I limiti della mia dimostrazione

Unico mio scopo qui è di fornire una metodologia che permetta di individuare i mezzi che si sono tramutati in fini. Mi attengo alla concretezza dello strumento, non alla sottigliezza dell'intenzione. La rigorosità del proposito m'impedisce dunque di trattare problemi contigui, complementari o subordinati, {sei dei quali meritano tuttavia un cenno}.

1) Non mi servirebbe a nulla offrire un'immagine dettagliata della società futura. Voglio fornire una guida all'azione e lasciare libero corso all'immaginazione. La *vita* in una società conviviale e di tipo moderno ci riserverà sorprese superiori alle nostre previsioni e speranze. Non propongo una *utopia normativa*, ma i presupposti formali di una procedura che permetta a qualunque collettività di scegliersi continuamente la propria utopia realizzabile. La convivialità è multiforme: {si basa non sul dogma, ma sull'anatema delle condizioni che la renderebbero impossibile}.

2) Io non propongo qui né *un trattato di organizzazione* delle istituzioni, né *un manuale tecnico* per la fabbricazione dello strumento appropriato, né *una guida all'uso* dell'istituzione conviviale. Non sono né il commesso viaggiatore di una tecnologia «migliore» né il propagandista di una ideologia. Voglio solo definire degli indicatori che lampeggino ogni qual volta lo strumento manipoli l'uomo, così da poter bandire le apparecchiature e le istituzioni che distruggono il modo di vita conviviale. Questo manifesto è dunque una guida, un rilevatore, e come tale va utilizzato.

Il paradosso è che, mentre la nostra abilità di strumentare l'azione umana ha oggi toccato un livello prima impensabile, nello stesso tempo è diventato difficile concepire una società attrezzata in modo semplice, in cui la maggioranza degli uomini possa conseguire dei fini immaginati autonomamente[15]. I nostri sogni sono standardizzati, la nostra immaginazione industrializzata, la nostra fantasia programmata. Non siamo

capaci di concepire altro che sistemi di abitudini sociali iperaccessoriati, conformi alla logica della produzione di massa. Abbiamo quasi perduto la capacità di sognare un mondo in cui ognuno possa essere ascoltato, nel quale nessuno sia obbligato a limitare la creatività altrui, dove ciascuno {abbia uguale potere di modellare l'ambiente che a sua volta poi determina i desideri e le necessità. Siamo chiusi alla prospettiva di un mondo che sia moderno e al tempo stesso libero da condizionamenti clientelari}.

Il mondo attuale è diviso in due: ci sono quelli che non hanno abbastanza e quelli che hanno troppo; quelli che le automobili cacciano dalla strada e quelli che guidano le automobili. I poveri sono frustrati e i ricchi sempre insoddisfatti. Una società attrezzata col cuscinetto a sfere e che procedesse al ritmo dell'uomo sarebbe incomparabilmente più efficiente di tutte le rozze società del passato, e incomparabilmente più autonoma di tutte le società pianificate del presente. Siamo nell'epoca degli uomini-macchina, incapaci di cogliere nella sua ricchezza e concretezza il raggio d'azione offerto da strumenti moderni mantenuti entro certi limiti. Nella mente dell'uomo-macchina non c'è posto per immaginare il salto qualitativo che deriverebbe da un'economia in equilibrio stabile col mondo in cui agisce[16]. Nel suo cervello non c'è nessuna casella per una società libera dagli orari e dai trattamenti che la crescita dell'apparato tecnico impone. L'uomo-macchina non conosce la gioia che è a portata di mano, in condizioni di povertà voluta; ignora la sobria ebbrezza della vita. Una società in cui ognuno sapesse che cos'è abbastanza sarebbe forse una società povera, ma anche, non c'è dubbio, libera e ricca di sorprese.

3) Mi soffermo sulla struttura dello strumento, *non sulla struttura di carattere dell'individuo e della comunità*. Certo, la ricostruzione sociale, specie nei Paesi ricchi, implica che lo sguardo acquisti trasparenza, che il sorriso si faccia attento e che i gesti si addolciscano: esige una ricostruzione dell'uomo e del tipo di società. Ma qui non parlo da psicologo, benché sia convinto che dominando lo strumento sarà possibile ridurre le attuali distorsioni del carattere sociale.

Ogni città ha la propria storia e la propria cultura, e tuttavia ogni paesaggio urbano subisce oggi la medesima degradazione. Tutte le autostrade, tutti gli ospedali, tutte le aule scolastiche, tutti gli uffici, tutti i grandi complessi di abitazione e tutti i supermercati si somigliano. Gli stessi strumenti producono i medesimi effetti. Tutti i poliziotti in pattuglia motorizzata e tutti gli specialisti di informatica si somigliano; su tutta la

superficie del pianeta hanno lo stesso aspetto e compiono gli stessi gesti, mentre, da una regione all'altra, i poveri sono diversi. Senza dotare la società di nuovi strumenti, non sfuggiremo alla progressiva omogeneizzazione di tutti, allo sradicamento culturale e alla standardizzazione delle relazioni personali. Una ricerca complementare a questa sarebbe da condurre sui caratteri dell'uomo «industriale» che ostacolano o minacciano la riconversione tecnica qui auspicata. Ma io non fornisco ricette per cambiare l'uomo e rifare una società nuova, e non pretendo di sapere come muteranno le personalità e le culture. Una cosa però è certa: una pluralità di strumenti limitati e di organizzazioni conviviali stimolerebbe una diversità di modi di vita, sia che essa si richiami maggiormente alla «memoria», cioè all'eredità del passato, sia che si rifaccia all'invenzione, cioè alla creazione ex novo.

4) Mi allontanerei ugualmente dal mio tema *se mi occupassi di strategia o di tattica politica*. A eccezione, forse, della Cina retta da Mao, nessun governo attuale potrebbe ristrutturare il proprio progetto di società secondo un indirizzo conviviale. I dirigenti odierni sono come gli ufficiali d'una nave, assegnati alle leve di comando delle istituzioni dominanti: imprese multinazionali, branche dell'industria di Stato, partiti politici, monopoli professionali ecc. Possono cambiare rotta, carico o equipaggio, ma non tonnellaggio[17]. Possono anche produrre una domanda che vada incontro all'offerta dello strumento, o limitare questa offerta per massimizzare il profitto, ma sono la classe meno capace di riconoscere la natura artificiale dell'offerta. Il presidente di una impresa europea o quello di una comune cinese possono facilitare la complicità dei lavoratori con la direzione della produzione, ma né da soli né con l'aiuto del sindacato possono invertire la struttura dell'istituzione che dirigono.

Le istituzioni dominanti ottimizzano la produzione del mega-apparato e l'orientano verso un popolo di fantasmi. I dirigenti di oggi formano una nuova classe di uomini; scelti per la loro personalità, il loro sapere e il loro gusto del potere, sono uomini addestrati a garantire nello stesso tempo l'aumento del prodotto lordo e il condizionamento del cliente. Detengono il potere e tengono l'energia, lasciando al pubblico l'illusione di conservare la proprietà legale dell'attrezzatura, ove essa sia nazionalizzata. Sono loro che bisogna liquidare. Ma a nulla servirebbe sterminarli, soprattutto se lo si facesse unicamente per rimpiazzarli: il nuovo gruppo dirigente non farebbe che ritenersi più legittimo, maggiormente autorizzato a maneggiare il potere

ereditato con tutta la sua struttura. Il solo modo per eliminare i manager è di rompere il meccanismo che li rende necessari, e con ciò stesso la domanda massiccia che garantisce il loro impero. La professione di amministratore delegato non ha avvenire in una società conviviale, come il professore non ha un posto in una società descolarizzata: una specie si estingue quando perde la propria ragione d'essere.

L'inverso è un ambiente propizio alla produzione per opera di un popolo anarchico. {Ma l'inversione della struttura tecnica non può essere il risultato della vittoria di un partito classico.} Il politico che ha conquistato il potere è l'ultima persona capace di comprendere il potere della rinuncia: {è arrivato al potere per gestire lo strumento, non per eliminarlo in pro dell'umile autogestione di attrezzi precari}. In una società in cui la decisione politica argini l'efficienza dello strumento, non soltanto sbocceranno i destini personali, ma nasceranno nuove forme imprevedibili di partecipazione politica. {Cessa la ragione di ogni disciplina di partito.} L'uomo fa lo strumento. Si fa mediante lo strumento. Lo strumento conviviale sopprime certe scale di potere, di costrizione e di programmazione, quelle precisamente che sono comuni agli opposti partiti e che tendono a uniformare tutti gli attuali governi. L'adozione di un modo di produzione conviviale non crea pregiudizi a vantaggio di alcuna forma determinata di governo, più di quanto non escluda una federazione mondiale, accordi tra nazioni, tra comuni, o il mantenimento di certi tipi di governo tradizionali. Mi piacerebbe prevedere quella vita politica che non può non esistere al cuore di una società conviviale, ma qui mi limito a descrivere i criteri strutturali negativi della produzione e la struttura formale su cui fondare un nuovo pluralismo politico.

5) Una metodologia che ci permetta di individuare l'opera distruttiva del mega-apparato postula il riconoscimento della sopravvivenza nell'equità come valore fondamentale. Ciò implica l'elaborazione di una teoria della giustizia[18]. Ma questo manifesto non può essere *né un trattato e neppure un compendio di etica*. Per le esigenze della mia argomentazione, ho dovuto accontentarmi di enunciare semplicemente i valori fondamentali di tale teoria.

6) In una società postindustriale e conviviale, i problemi economici non scompariranno da un giorno all'altro, come non si risolveranno da soli. Riconoscere che il PIL non misura il benessere o addirittura ammettere che la qualità della vita non è misurabile alla stessa stregua non elimina il

bisogno di una nozione per quantificare il trasferimento ingiusto del potere. L'assegnare alla crescita industriale limiti non monetari e definiti politicamente comporterà una revisione di molti principi economici consacrati, ma non farà scomparire la diseguaglianza tra gli uomini. Ponendo limiti allo sfruttamento dell'uomo da parte dello strumento si rischia non solo di ricadere in forme preindustriali di sfruttamento, ma di sostituirvi nuove forme più accentuate di sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. Di fatto, l'individuo dotato di uno strumento conviviale avrà, più che nell'era industriale o preindustriale, il potere di intervenire nella società, di provocare cambiamenti per lui significativi.

Anche limitato, lo strumento conviviale sarà incomparabilmente più efficace dello strumento primitivo e, a differenza dello strumento industriale, sarà alla portata di tutti. Certi, però, ne trarranno maggiore profitto di altri. {La convivialità dello strumento accresce la possibilità di un «trasferimento netto di potere» tra gli individui, anche se, a differenza dello strumento industriale, non l'impone. L'adozione della convivialità comporta un ritorno alla lotta politica contro la concentrazione del potere personale, che adesso si maschera da potere di servizio professionale e sfugge in tal modo alla critica. Questa lotta continua esige *una nuova teoria economica* che individui scarsità non finanziarie di vario tipo.} Si dirà che la limitazione dell'apparato tecnico è destinata a restare lettera morta sino a quando tale nuova teoria economica non divenga operante assicurando la continua ridistribuzione in una società decentralizzata. Ciò è del tutto esatto, ma *non è questo il mio intento*. Io propongo una teoria sull'efficacia e l'accessibilità dei mezzi di produzione, non una teoria che riguardi direttamente la riorganizzazione finanziaria. Io propongo di identificare cinque[19] classi di confini da imporsi all'espansione della produzione: ognuno di essi rappresenta una dimensione naturale, entro la quale le unità di misura dell'economia sono ridotte a una classe di fattori senza dimensione.

L'industrializzazione del senso di privazione

Una metodologia che permetta di individuare la perversione dello strumento divenuto fine a sé stesso è destinata a incontrare una forte resistenza tra coloro che sono abituati a misurare il bene in termini di lire o

dollari. Platone diceva che il cattivo statista crede di poter misurare ogni cosa e mescola la considerazione dell'inferiore e del superiore con la ricerca di ciò che è più conveniente allo scopo. Il nostro atteggiamento verso la produzione è stato modellato, attraverso i secoli, dal succedersi di simili statisti. Poco alla volta le istituzioni non solo hanno determinato la nostra domanda, ma hanno addirittura plasmato la nostra logica, riducendo il nostro senso delle proporzioni a quello della misura numerica. Si comincia col reclamare ciò che l'istituzione produce, e poi ben presto si pensa di non poterne più fare a meno. E meno si gode di ciò che è diventato una necessità, più si sente il bisogno di quantificarlo. Il bisogno personale diventa uno stato di privazione misurabile.

L'invenzione dell'«educazione» è un esempio di ciò che sostengo. Di solito si dimentica che il bisogno di *educazione*, nel significato moderno del termine, è un'invenzione recente. Essa era sconosciuta prima della Riforma, quando il termine indicava semplicemente l'addestramento della prima età che gli animali e gli uomini impartiscono ai propri piccoli[20]. La si distingueva chiaramente dall'istruzione, necessaria al bambino, e dallo studio, al quale alcuni si dedicavano più tardi, sotto la guida di un maestro. Per Voltaire, la parola «educazione» era ancora un neologismo presuntuoso, usato da certi maestri di scuola che volevano darsi delle arie.

L'impresa consistente nel far passare tutti gli uomini per gradi successivi di illuminazione ha le sue più profonde origini nell'alchimia, la Grande Arte del Medioevo declinante. A giusto titolo si considera Giovanni Amos Comenio, vescovo moravo del XVII secolo, pansofista e pedagogo secondo la sua stessa autodefinizione, come uno dei fondatori della moderna scuola. Fu tra i primi a proporre, rispettivamente, sette e dodici gradi di apprendistato obbligatorio. Nella sua *Didactica magna* descrive la scuola come uno strumento per «insegnare tutto a tutti totalmente» (*omnes, omnia, omnino*) e abbozza il progetto di una produzione a catena del sapere che diminuisca il costo e accresca il valore dell'educazione, in modo da permettere a ognuno di accedere alla pienezza dell'umanità. Ma Comenio non fu soltanto uno dei primi teorici della produzione di massa, fu anche {il grande discepolo dell'alchimista Wolfgang Ratke}. Egli adattò il vocabolario tecnico della trasmutazione degli elementi all'arte di allevare i bambini. L'alchimista si propone di raffinare gli elementi base purificandone gli spiriti attraverso dodici tappe successive di illuminazione; al termine di questo processo, per il loro maggior bene e per quello

dell'universo, gli elementi sono trasformabili in metallo prezioso: il residuo di materia che ha subito sette classi di trattamento fornisce argento, mentre ciò che sussiste dopo dodici prove dà oro. Naturalmente gli alchimisti, nonostante i loro assidui sforzi, non riuscivano mai nell'intento, ma nella loro scienza trovavano sempre nuove ragioni per continuare, e si rimettevano tenacemente al lavoro. Il fallimento dell'alchimia culmina nel fallimento dell'industria.

Il modo di produzione industriale è stato per la prima volta pienamente razionalizzato in occasione della fabbricazione di un nuovo bene di servizio[21]: l'*educazione*. La pedagogia ha aggiunto un capitolo alla storia della *Magna Ars*. L'educazione divenne la ricerca del processo alchimistico grazie al quale potesse nascere un nuovo tipo d'uomo, richiesto dall'ambiente plasmato dalla magia scientifica. Ma, nonostante il prezzo pagato dalle varie generazioni, ogni volta risultò che la maggior parte degli allievi non erano degni di accedere ai più alti gradi dell'illuminazione, e dovevano essere esclusi dal gioco perché inadatti a condurre la «vera» vita offerta in questo mondo creato dall'uomo.

La ridefinizione del processo di acquisizione del sapere in termini di scolarizzazione non ha soltanto giustificato la scuola dandole apparenza di necessità; ha anche creato una nuova specie di poveri, i non scolarizzati, e una nuova specie di segregazione sociale, la discriminazione di chi è privo di educazione da parte di coloro che sono fieri di averla ricevuta. L'individuo scolarizzato sa esattamente a quale livello della piramide gerarchica del sapere è riuscito ad arrivare, e conosce con precisione la sua distanza dalla vetta. Una volta che ha accettato di lasciarsi definire da una amministrazione in base al proprio consumo di educazione attestato dal suo titolo di studio, accetta poi senza batter ciglio che dei burocrati determinino il suo bisogno di salute, e dei tecnocrati definiscano la sua privazione di mobilità. Modellato in tal modo sulla mentalità del consumatore-utente, non può più scorgere la degenerazione dei mezzi in fini inerente alla struttura stessa della produzione industriale, non è più in grado di distinguere tra il necessario e il superfluo. Condizionato a credere che la scuola possa fornirgli un certo stock di sapere, arriva a credere anche che i trasporti possano fargli risparmiare tempo o che la fisica nucleare, nelle sue applicazioni militari, gli assicuri protezione. Si aggrappa all'idea che il livello dei salari corrisponda al livello di vita e che l'espansione del terziario rispecchi un miglioramento della qualità della vita. In realtà

l'industrializzazione dei bisogni riduce ogni soddisfazione a un atto di verifica operazionale, sostituisce alla gioia di vivere il piacere di applicare una misura.

Il servizio *istruzione* e l'istituzione *scuola* si giustificano reciprocamente. La collettività non ha che un modo per uscire da questo circolo vizioso, ed è prendere coscienza che l'istituzione è ormai arrivata a stabilire essa stessa i propri fini: l'istituzione pone dei valori astratti, poi li materializza incatenando l'uomo a meccanismi implacabili. Come uscirne? Occorre interrogare sé stessi: chi mi incatena, chi mi assuefà alle sue droghe? Porre la domanda significa già rispondere. Significa liberarsi dall'oppressione del nonsenso e del sentimento di privazione, riconoscendo ognuno la propria capacità di imparare, muoversi, curarsi, farsi intendere e comprendere. {Occorre tempo per uscirne?} Bisogna capire che questa liberazione è obbligatoriamente istantanea, perché non c'è via di mezzo tra l'incoscienza e il risveglio. Il senso di privazione che la società industriale industriosamente coltiva non sopravvive alla scoperta che persone e comunità possono soddisfare da sé i loro bisogni autentici.

La definizione industriale[22] dei valori rende estremamente arduo per l'utente prendere coscienza della struttura profonda dei mezzi sociali. Non gli è facile capire che esiste una via diversa dall'alienazione del lavoro, dall'industrializzazione del senso di privazione e dalla sovraefficienza dello strumento. Non gli è facile immaginare che si possa acquistare in rendimento sociale ciò che si perde in redditività industriale. Il timore che rifiutando il presente si ritorni alla schiavitù del passato lo chiude nella prigione multinazionale d'oggi, si chiami essa FIAT o Scuola.

Un tempo l'esistenza dorata di alcuni poggiava sull'asservimento degli altri. L'efficienza del singolo era scarsa: la vita agiata di una minoranza esigeva la manomissione del lavoro della maggioranza. A un certo punto, una serie di scoperte, semplicissime ma inconcepibili fino a qualche tempo fa, ha dilatato l'efficienza dell'uomo; il cuscinetto a sfere, la sega e il vomere d'acciaio, la pompa o la bicicletta hanno potenzialmente moltiplicato il rendimento orario dell'uomo e facilitato il suo lavoro. Ma tra il Basso Medioevo e il Secolo dei lumi, in Occidente, più di un autentico umanista si è smarrito dietro al sogno alchimistico, {e le nuove scoperte, invece di accrescere il potere degli uomini, sono state incorporate alle macchine, nell'illusione che la megamacchina, produttore artificiale al servizio di una umanità astratta, potesse colmare i bisogni esistenti anziché

creare, com'è accaduto, sempre nuove aspettative a un ritmo più veloce della creazione di valori[23]}.

L'altra possibilità: una struttura conviviale

La società conviviale è una società che dà all'uomo la possibilità di esercitare l'azione più autonoma e creativa, con l'ausilio di strumenti meno controllabili da altri. La produttività si coniuga in termini di avere, la convivialità in termini di essere. {L'attrezzatura manipolante tende all'esasperazione, l'uso dello strumento conviviale tende all'autolimitazione.} Mentre la crescita dell'apparato tecnico al di là delle soglie critiche non fa che produrre uniformazione regolamentata, dipendenza, sopraffazione e impotenza, la scelta austera dello strumento conviviale è garanzia d'una libera espansione dell'autonomia e della creatività umane. È chiaro che uso il termine «strumento» e affini nel senso più ampio possibile di mezzo, vuoi che sia nato dall'attività costruttrice, organizzatrice o razionalizzante dell'uomo, vuoi che, come la selce preistorica, venga semplicemente appropriato dalla mano per realizzare un compito specifico, cioè messo al servizio di un'intenzionalità.

Una scopa, una penna a sfera, un cacciavite, una siringa, un mattone, un motore sono strumenti quanto l'automobile o il televisore. Una fabbrica di carne in scatola o una centrale elettrica, che sono istituzioni produttrici di beni, rientrano anch'esse nella categoria degli strumenti. Vanno inoltre comprese nello strumentario le istituzioni produttrici di servizi, come la scuola, l'organizzazione medica, la ricerca, i mezzi di comunicazione o i centri di pianificazione. Le leggi sul matrimonio e i programmi scolastici modellano la vita sociale alla stessa stregua della rete stradale. Nel senso che do alla parola in questo saggio, la categoria degli strumenti abbraccia tutti i *mezzi ragionati* dell'azione umana, la macchina e il modo d'impiegarla, il codice e il suo singolo operatore. L'area coperta dal concetto di strumento varia da cultura a cultura; dipende dalla presa che una determinata società esercita sulla sua struttura e sul suo ambiente. Ogni oggetto assunto come mezzo a un fine diviene strumento, {ogni mezzo concepito apposta per un fine è uno strumento ragionato}.

Lo strumento è inerente al rapporto sociale. Allorché agisco in quanto uomo, mi servo di strumenti. A seconda che io lo padroneggi o che

viceversa ne sia dominato, lo strumento mi collega o mi lega al corpo sociale. Nella misura in cui io padroneggio lo strumento, conferisco al mondo un mio significato; nella misura in cui lo strumento mi domina, è la sua struttura che mi plasma e informa la rappresentazione che io ho di me stesso. Lo strumento conviviale è quello che mi lascia il più ampio spazio e il maggior potere di modificare il mondo secondo le mie intenzioni. Lo strumento industriale mi nega questo potere; di più: attraverso di esso, è un altro diverso da me che determina la mia aspettativa, restringe il mio margine di controllo e governa il mio senso della vita. La maggior parte degli strumenti che mi circondano oggi non può essere utilizzata in modo conviviale: {sono strumenti ragionati nelle mani di altri, e ancora più spesso strumenti ragionati sfuggiti dalle mani di tutti e che esercitano selvaggiamente le funzioni intrinseche alla propria struttura[24]}.

Lo strumento è al tempo stesso mezzo di controllo e trasformatore di energia. {La scuola è un mezzo di controllo, il veicolo un trasformatore di energia.} Come sappiamo, l'uomo dispone di due tipi di energia: quella che trae da sé stesso (o energia metabolica) e quella che attinge dall'esterno. Maneggia la prima, manipola la seconda. Perciò distinguerei anche tra lo strumento maneggiabile e lo strumento manipolabile.

Lo *strumento maneggiabile* adatta l'energia metabolica a un compito specifico. È polivalente, come la selce che si trova in natura, il martello o il temperino; o monovalente e altamente elaborato, come il tornio del vasaio, il telaio per tessere, la macchina da cucire a pedale o il trapano del dentista. Lo strumento maneggiabile può raggiungere la complessità di una organizzazione di trasporti diretta a trarre dall'energia umana il massimo di mobilità, ad esempio un sistema di biciclette e risciò a tre ruote con una corrispondente rete di piste ciclabili magari coperte e dotate di stazioni di servizio. Lo strumento maneggiabile è conduttore di energia metabolica; vi si applica la mano, il piede. L'energia che richiede può essere prodotta dalla maggior parte di chi mangi e respiri.

Lo *strumento manipolabile*[25] è mosso, almeno in parte, dall'energia esterna[26]. Può servire a moltiplicare l'energia umana: sono i buoi che tirano l'aratro, ma per guidarlo occorre un uomo. Anche un montacarichi o una sega elettrica sposano l'energia metabolica all'energia esogena. Tuttavia lo strumento manipolabile può superare la scala umana. L'energia fornita dal pilota di un aereo supersonico non rappresenta più una parte rilevante dell'energia consumata in volo: il pilota è un semplice operatore,

la cui azione è governata dai dati che un computer elabora per lui. Se c'è ancora qualcuno nella cabina è perché il calcolatore è imperfetto o perché il sindacato dei piloti di linea è potente e organizzato.

Lo strumento è conviviale nella misura in cui ognuno può utilizzarlo, senza difficoltà, quando e quanto lo desideri, per scopi determinati da lui stesso. L'uso che ciascuno ne fa non lede l'altrui libertà di fare altrettanto, né occorre un diploma per avere il diritto di servirsene. Tra l'uomo e il mondo, è conduttore di senso, traduttore di intenzionalità.

Certe istituzioni sono, strutturalmente, strumenti conviviali e ciò indipendentemente dal loro livello tecnologico. Ad esempio, il telefono. Purché possa acquistare un gettone[27], chiunque può chiamare chi desidera per comunicargli ciò che vuole: informazioni fresche sulla Borsa, ingiurie o parole d'amore. Nessun burocrate potrà stabilire in anticipo il contenuto di una comunicazione telefonica; tutt'al più potrà violarne il segreto o, al contrario, proteggerlo. Quando infaticabili calcolatori tengono occupata più di metà delle linee californiane limitando così la libertà delle comunicazioni personali, è la compagnia telefonica in difetto, perché distoglie ad altri fini lo sfruttamento di una licenza originariamente concessa per dare la parola alle persone. Quando una intera popolazione si lascia intossicare dall'abuso del telefono e perde così l'abitudine a scambiarsi lettere o visite, il difetto sta nell'uso smodato dello strumento, conviviale nella sua essenza, ma la cui funzione è snaturata da una impropria estensione del suo campo d'azione.

Lo strumento maneggiabile richiama l'uso conviviale. Se non vi si presta, ciò dipende dal fatto che l'istituzione ne riserva l'uso a un monopolio professionale, ad esempio collocando le biblioteche all'interno delle scuole o decretando che l'estrazione di un dente o altri interventi semplici sono operazioni mediche eseguibili dai soli specialisti. Lo strumento maneggiabile può anche essere sottoposto a controllo burocratico diventando oggetto d'una specie di segregazione, come nel caso di certi motori concepiti in modo che non vi si possano fare piccole riparazioni da soli con pinze e cacciavite. Il monopolio dell'istituzione su questo tipo di strumenti maneggiabili è un abuso: perverte l'uso dello strumento, ma non per tanto esso ne viene snaturato, così come il coltello dell'assassino non cessa di essere un arnese di cucina.

Il carattere conviviale o meno dello strumento non dipende, in linea di principio, dal suo grado di complessità. Ciò che si è detto del telefono

potrebbe essere ripetuto punto per punto riguardo al servizio postale, o al sistema dei trasporti fluviali indocinese[28]. Ognuno di questi sistemi è una struttura istituzionale che massimizza la libertà della persona, anche se può essere sviato dal suo fine e pervertito nell'uso pratico. Il telefono è il prodotto di una tecnica avanzata; le poste possono funzionare a diversi livelli tecnici, ma richiedono sempre una notevole organizzazione; la rete dei canali e delle piroghe esige dagli utenti la sola collaborazione alla manutenzione dei *khlong*, nel quadro di una tecnica tradizionale.

L'equilibrio istituzionale

Allorché si avvicina alla sua seconda soglia, l'istituzione {non solo perverte l'uso dello strumento maneggiabile, ma subito gli sostituisce lo strumento manipolabile}. Comincia allora il regno delle manipolazioni. Sempre di più si scambia il mezzo col fine, mentre l'adattamento dell'uomo al mezzo diventa sempre più costoso. Così, mettere insieme i presupposti dell'insegnamento costa di più che insegnare, e il costo della formazione non è più compensato dal frutto della produzione. I mezzi per il fine perseguito dall'istituzione divengono sempre meno accessibili a una persona autonoma o, più esattamente, diventano parte integrante di una catena di anelli solidali che bisogna accettare in tutta la sua interezza. Negli Stati Uniti, se non si dispone di un'automobile non si viaggia in aereo, e se non si viaggia in aereo non si partecipa ai congressi di specialisti. Gli strumenti che conseguirebbero gli stessi scopi esigendo meno dal fruitore e rispettando la sua libertà d'azione sono esclusi dal mercato. {L'arte di corrispondere tra colleghi scompare[29].} Mentre i marciapiedi spariscono la rete stradale non fa che diventare più complessa[30].

Può darsi che certi mezzi di produzione non conviviali risultino desiderabili in una società postindustriale. È probabile che, anche in un mondo conviviale, certe collettività scelgano di avere più abbondanza al prezzo di una minore creatività. È praticamente certo che, nel periodo di transizione, l'elettricità non dappertutto sarà prodotta su scala domestica. È evidente che il conduttore di un treno non può né scostarsi dalla strada ferrata né decidere di testa sua le fermate o l'orario. I vascelli d'una volta erano tenuti a seguire una rotta precisa non meno delle petroliere moderne; anzi. La trasmissione dei messaggi telefonici si effettua su una certa banda

di frequenza: deve essere diretta da un'amministrazione centrale, anche se riguarda solo una zona limitata. In verità non c'è alcuna ragione per bandire da una società conviviale qualunque strumento di grandi dimensioni, e ogni produzione centralizzata[31]. Nell'ottica conviviale, l'equilibrio tra la giustizia nella partecipazione e l'uguaglianza nella distribuzione può variare da una società all'altra, a seconda della storia, degli ideali e dell'ambiente della società stessa.

Non è essenziale che le istituzioni manipolatrici o i beni e i servizi capaci d'intossicare siano del tutto assenti da una società conviviale. Ciò che conta è che tale società realizzi un equilibrio tra gli strumenti che producono la domanda per creare e soddisfare la quale sono stati concepiti e gli strumenti che invece stimolano l'invenzione e l'esecuzione personali. I primi materializzano programmi astratti che riguardano gli uomini in generale; i secondi favoriscono l'attitudine di ciascuno a perseguire i propri fini alla propria inimitabile maniera.

Non è il caso di bandire uno strumento per il solo fatto che, secondo uno dei nostri criteri di classificazione, può definirsi anticonviviale. Questi criteri sono guide per l'azione; una società può servirsene per ristrutturare il complesso del suo apparato tecnico, in funzione dello stile e del grado di convivialità che desidera. Una società conviviale non proibisce la scuola: mette al bando il sistema scolastico pervertito in strumento obbligatorio, fondato sulla segregazione e sull'emarginazione dei bocciati. Una società conviviale non sopprime i trasporti interurbani a grande velocità a meno che la loro esistenza {divori il tempo dell'insieme della popolazione, imponendo le sue servitù alla maggioranza per accrescere la mobilità dell'élite}. Una società conviviale non è neppure tenuta a rifiutare la televisione, sebbene questa lasci alla discrezione di pochi produttori e abili parlatori la scelta e la confezione di ciò che verrà fatto «ingoiare» alla massa dei telespettatori; ma una società conviviale deve proteggere la persona dall'obbligo di trasformarsi in voyeur. Come si vede, i criteri della convivialità non sono regole da applicare meccanicamente, ma indicatori dell'azione politica, riguardanti ciò che bisogna evitare. Concepiti per rilevare una minaccia, permettono a ciascuno di far valere la propria libertà.

Le fonti di energia[32]

Attualmente i criteri istituzionali dell'azione umana sono l'opposto dei nostri, e ciò vale anche per quelli vigenti nelle società marxiste, dove la classe operaia si crede al potere. Il pianificatore socialista rivaleggia col cantore della libera impresa, per dimostrare che i suoi principi assicurano a una società il massimo di produttività. La politica economica socialista si qualifica molto spesso per l'ansia di accrescere la produttività industriale di ogni Paese socialista. Il monopolio dell'interpretazione industriale del marxismo funge da barriera e mezzo di ricatto contro ogni forma di marxismo giudicata eterodossa {perché industrialmente poco efficiente}[33]. Resta da vedere se anche la Cina, dopo la morte di Mao, abbandonerà la sua attuale tendenza verso la convivialità produttiva per rivolgersi verso la produttività standardizzata. L'interpretazione esclusivamente industriale del socialismo fa sì che comunisti e capitalisti parlino lo stesso linguaggio, misurino in maniera analoga il grado di sviluppo raggiunto da una società. Una società nella quale la maggioranza dipenda, quanto ai beni e servizi che riceve, dalle qualità d'immaginazione, d'amore e di abilità di ciascuno è del tipo che si considera *sottosviluppato*; viceversa, una società in cui la vita quotidiana consiste in nient'altro che una serie di ordinazioni dal catalogo del grande magazzino universale è ritenuta *avanzata*[34]. E il rivoluzionario non è più che un allenatore sportivo: campione del terzo mondo o portavoce di minoranze sottoconsumatrici, argina la frustrazione delle masse alle quali rivela il loro *ritardo*; canalizza la violenza popolare e la trasforma in *energia di rincorsa*[35].

Ciascun aspetto della società industriale è una componente di un sistema globale che implica la progressione continua della produzione e l'aumento della domanda indispensabile per giustificare il costo sociale complessivo. Ecco perché, concentrando la critica sociale sulla cattiva gestione, la corruzione, l'insufficienza della ricerca o il ritardo tecnologico, non si fa che distrarre la pubblica attenzione dal solo problema che conti: la struttura inerente allo strumento in quanto mezzo, e tale che determina un crescente senso generale di privazione. Un altro errore consiste nel credere che la frustrazione attuale sia dovuta principalmente alla proprietà privata dei mezzi di produzione e che l'appropriazione pubblica di tali mezzi attraverso un organismo centrale di pianificazione proteggerebbe gli interessi della maggioranza e porterebbe a un'equa ripartizione dell'abbondanza. La

struttura antiumana e manipolatrice dello strumento non sarà trasformata dal rimedio proposto. Finché si attaccherà il gruppo Ford per la sola ragione che arricchisce il signor Ford, si coltiverà l'illusione che le sue officine potrebbero arricchire la collettività. Finché la popolazione penserà di poter trarre vantaggio dall'automobile, non rimprovererà a Ford di fabbricare auto. Fino a quando condividerà l'illusione che sia possibile aumentare la velocità di locomozione di chiunque, la società continuerà a criticare il proprio sistema politico anziché immaginare un sistema di circolazione moderno, più efficiente di tutti quelli che si basano su veicoli rapidi. La soluzione, tuttavia, è a portata di mano: non risiede in un certo modo di appropriazione dello strumento, ma nella scoperta del carattere di certi strumenti, e cioè che nessuno potrà mai *possederli*. Il concetto di appropriazione non vale per gli strumenti incontrollabili. Il problema urgente è invece di determinare quali strumenti possano essere controllati nell'interesse generale, e di comprendere che uno strumento non controllabile rappresenta una minaccia insostenibile. Quanto al saper come organizzare la partecipazione individuale a un esercizio del controllo che risponda all'interesse generale, è un fatto secondario[36].

Certi strumenti sono sempre distruttivi, qualunque sia la mano che li governa: la mafia, i capitalisti, una ditta multinazionale, lo Stato o anche un collettivo di lavoratori. Così è, ad esempio, per le reti autostradali a corsie multiple, per i sistemi di comunicazione a grandi distanze che utilizzano una larga gamma di frequenza, e così anche per le miniere a cielo aperto o per la scuola. Lo strumento distruttivo accresce l'uniformazione, la dipendenza, lo sfruttamento e l'impotenza; toglie al povero la sua parte di convivialità per {rendere i ricchi ancora più ciechi davanti alla perdita della loro}[37].

L'uomo moderno non riesce a pensare lo sviluppo e la modernizzazione in termini di diminuzione anziché d'accrescimento del consumo di energia {e di manipolazione ragionata}. Per lui, una tecnica avanzata fa rima con un profondo intervento nei processi fisici, mentali e sociali. Se vogliamo concepire lo strumento in maniera appropriata, dobbiamo abbandonare l'illusione che un alto grado di civiltà implichi un consumo di energia il più elevato possibile. Nelle civiltà antiche le risorse d'energia erano ripartite assai equamente. Ogni essere umano, grazie alla sua costituzione biologica, disponeva di tutta l'energia potenziale necessaria nel corso della sua vita per trasformare coscientemente l'ambiente fisico secondo la propria

volontà, dato che la fonte di tale energia era il suo corpo all'unica condizione d'essere conservato in buona salute. In quella situazione, le possibilità per un uomo di controllare quantità maggiori di energia fisica non derivavano che da manipolazioni psichiche o da un dominio politico sugli altri.

Per costruire le piramidi di Teotihuacán, in Messico, o per sistemare a terrazze le risaie di Ibagué, nelle Filippine[38], gli uomini non hanno avuto bisogno di strumenti manipolabili. La cupola di San Pietro a Roma e i canali di Angkor Wat sono stati fatti a forza di braccia. I generali di Cesare ricevevano le notizie per mezzo di cavalieri, i Fugger e i capi inca si servivano di corridori. Fino al secolo XVIII, le galere della repubblica di Venezia e tutti i messaggeri facevano meno di centoventi chilometri al giorno. L'esercito di Wellington si muoveva ancora al passo di quello d'Alessandro Magno. Erano la mano o il piede ad azionare la spola e l'arcolaio, il tornio da vasaio e la sega per il legno. L'energia metabolica dell'uomo alimentava tanto l'agricoltura e l'artigianato quanto la guerra. L'ingegnosità dell'individuo canalizzava l'energia animale in certi compiti sociali. I potenti della terra non avevano altra energia da controllare se non quella fornita, per lealtà oppure per forza, dai loro stessi sudditi.

Ovviamente il metabolismo umano non bastava a procurare tutta la forza desiderabile, ma ne restava, nella maggioranza delle culture, la fonte principale. L'uomo, è vero, sapeva mettere a profitto certe forze naturali: conservava il fuoco per cuocere i suoi alimenti e, più tardi, per forgiare armi; sapeva trarre l'acqua dal suolo, discendere il corso dei fiumi, navigare a vela, utilizzare la forza di gravità, addestrare l'animale a tirargli l'aratro. Ma il complesso di queste risorse, eccezion fatta per l'energia termica, restava secondario e di scarso rendimento. La società ateniese del VI[39] secolo o quella fiorentina del Quattrocento sapevano utilizzare armoniosamente le forze naturali, ma la costruzione dei templi e dei palazzi fu, nell'essenziale, opera della sola energia umana. {Oggi per costruire un metro cubo di abitazione urbana si impiega da cento a trecento volte l'energia utilizzata centocinquant'anni fa per fabbricare case tuttora in uso.} Certo, l'uomo preindustriale poteva anche ridurre una città in cenere o fare del Sahara un deserto[40], ma simili esplosioni di energia, una volta scatenate, sfuggivano al suo potere di controllo[41].

È possibile calcolare approssimativamente la somma di energia fisica di cui disponevano le società tradizionali. L'essere umano brucia in media duemilacinquecento calorie al giorno, di cui i quattro quinti servono unicamente a mantenerlo in vita, a far battere il suo cuore e funzionare il suo cervello. Il resto può essere applicato a compiti diversi, ma non è trasformabile del tutto in lavoro. Bisogna tener conto, infatti, non solo dei giochi dell'infanzia, ma anche e soprattutto delle attività che assicurano la sopravvivenza quotidiana: alzarsi dal letto, far da mangiare, proteggersi dal freddo o dalla minaccia altrui. Senza il dispendio di energia richiesto da queste attività, l'uomo diventa inadatto al lavoro; la società può modellarle, ma non sopprimerle per destinare ad altri compiti l'energia che esse assorbono. Il costume, la lingua e il diritto determinano la forma del vasellame che lo schiavo fabbrica, ma il padrone non può privare lo schiavo di un tetto, salvo privare sé stesso dello schiavo. Grazie alla somma di molteplici piccole cariche di energia individuale messe a disposizione della collettività, si costruivano templi, si spostavano montagne, si tessevano indumenti, si faceva la guerra, si trasportava il monarca e lo si onorava.

L'energia era limitata, dipendeva dal livello demografico, traeva origine dal vigore dei corpi. La sua efficacia dipendeva dal grado di sviluppo e dalla ripartizione tra la popolazione degli strumenti maneggiabili. Lo strumento permetteva all'energia metabolica di applicarsi al compito. Giocava con le forze, fossero quella di gravità o quella del vento, ma {tutt'al più moltiplicava la forza lavoro di un uomo per un fattore inferiore a dieci}. Per disporre di più potere fisico del vicino, bisognava asservirlo. Se il padrone utilizzava forme di energia non umane, non poteva padroneggiarle se non in quanto regnasse anche su altri uomini. Ogni paio di buoi richiedeva un bovaro, {ogni vela cinque marinai}. Persino il fuoco della forgia esigeva un guardiano che gli badasse. Il potere politico era dominio sulla volontà altrui, mentre il dominio della forza fisica altrui mediante il timore della frusta oppure di un dio era possesso dell'autorità[42].

Nelle società preindustriali, il potere politico non poteva controllare che l'energia *eccedente* fornita dalla popolazione. A ogni incremento di efficienza ottenuto grazie a un nuovo strumento o a un nuovo modo di organizzazione, la popolazione rischiava di essere privata del controllo di questo surplus di energia. Ogni accrescimento di efficienza permetteva alla classe dominante di appropriarsi una parte accresciuta dell'energia totale

disponibile. Così, all'evoluzione delle tecniche corrispondeva una parallela evoluzione delle classi sociali. Si tassava l'individuo togliendogli una parte del suo prodotto personale, oppure gli si assegnavano corvée supplementari. L'ideologia, la struttura dell'economia, l'armamento e il modo di vita favorivano questa concentrazione del dominio dell'energia biologica eccedente nelle mani di alcuni.

Una simile concentrazione non ha però, da una cultura all'altra, le stesse conseguenze sulla ripartizione dei frutti dell'attività sociale. Nel caso migliore, accresce il raggio d'azione delle energie personali. Ne è un buon esempio la società contadina dell'Europa centrale, alla fine del Medioevo. Tre recenti invenzioni, la staffa, la ferratura e il collare, triplicavano il rendimento del cavallo che, così equipaggiato, tirando l'aratro rendeva possibile la rotazione triennale e la messa a coltura di nuove terre; attaccato a un carro, elevava al quadrato il raggio d'azione del contadino, donde il movimento di concentrazione dell'habitat in villaggi raggruppati attorno alla chiesa e poi alla scuola. Nel caso peggiore, la concentrazione del potere di disporre dell'energia portava alla costituzione di grandi imperi propagati da eserciti mercenari e alimentati da contadini ridotti in schiavitù.

Verso la fine dell'ultima fase dell'Età del ferro, cioè dal X al XIX secolo[43], la massa totale di energia disponibile aumentò rapidamente. In realtà la maggior parte delle grandi mutazioni tecniche precedenti alla scoperta dell'elettricità sono avvenute nel Basso Medioevo. Alla fucina situata nel bosco si sostituisce la fucina in riva al torrente, al grosso martello i pesanti mulinelli dei magli frantumatori di minerale, al paniere portato a spalla l'argano che permette di issare cassoni. La forza idraulica aziona mantici per aerare le gallerie; per mezzo di norie, pompa l'acqua per prosciugare il fondo della miniera, e l'uomo può spingersi a maggiori profondità sottoterra. L'invenzione del trealberi, che consente di sfruttare meglio la forza del vento, rende possibile la circumnavigazione del globo. La costruzione dei canali europei e l'invenzione della chiusa permettono trasporti regolari di carichi pesanti. I birrai, i tintori, i vasai, i fornaciai, gli zuccherieri e i salinai beneficiano del perfezionamento e della diffusione dei mulini ad acqua e a vento. Poi il carro munito di un avantreno ruotante attorno a un perno e di assali mobili permette di raddoppiare la velocità di locomozione: ne traggono pari profitto la posta e il trasporto dei passeggeri sin dal secolo XVIII. Per la prima volta nella storia dell'uomo, si possono percorrere più di cento chilometri al giorno. Città e campagne, le une più

lentamente delle altre, ne furono trasformate, e a poco a poco rimodellate[44].

Nel suo libro *Il mito della macchina* Lewis Mumford sottolinea le caratteristiche specifiche che fecero dell'attività mineraria il prototipo delle posteriori forme di meccanizzazione:

> [Il] rifiuto dei valori umani, l'indifferenza nei confronti dell'ambiente circostante che contaminava e infine distruggeva, l'esclusiva concentrazione sui processi fisiochimici per il solo scopo di ricavare il metallo o combustibile ricercato, e soprattutto il distacco ambientale e psicologico dal mondo organico che era sempre stato parte della vita lavorativa dell'agricoltore e dell'artigiano; nonché dal mondo spirituale della Chiesa, dell'università, della città.
> Per la distruzione dell'ambiente e la noncuranza dei rischi cui espone la vita umana, il lavoro di miniera è molto affine alla guerra – sebbene, non di rado, analogamente a quanto avviene in guerra, il fatto stesso del pericolo e della morte sempre presenti dia luogo a una personalità fiera e rispettosa di sé, […] in ciò molto simile a quanto di meglio produca la personalità del soldato. Ma l'*animus* distruttivo della miniera e la routine punitiva del suo lavoro, unitamente alla povertà dell'ambiente e alla sregolatezza disumana, passarono alle nuove industrie che ne impiegavano i prodotti; ciò valse a rinvigorire e ampliare la concezione meccanica del mondo cui inerivano identiche caratteristiche[45].

Così allo strumento azionato secondo il ritmo dell'uomo succede un uomo che agisce secondo il ritmo dello strumento, e tutti i modi d'agire umani ne vengono trasformati[46].

L'ideologia che presiede all'organizzazione industriale degli strumenti e all'organizzazione capitalista dell'economia nacque vari secoli prima della cosiddetta Rivoluzione industriale. Fin dall'epoca di Bacone[47], gli europei cominciarono a compiere delle operazioni che discendevano da uno stato d'animo nuovo: guadagnare tempo, restringere lo spazio, accrescere l'energia, moltiplicare i beni, spregiare le norme della natura, prolungare la durata della vita, sostituire gli organismi viventi con meccanismi in grado di simularne o ampliarne una particolare funzione. Simili imperativi sono divenuti i dogmi della scienza e della tecnica nelle nostre società; hanno valore di assiomi solo perché non vengono sottoposti ad analisi. Lo stesso mutamento di stato d'animo si manifesta nel passaggio dal ritmo rituale alla regolarità meccanica: si mette l'accento sulla puntualità, sulla misurazione dello spazio, sul computo dei voti, sì che oggetti concreti e fatti complessi vengono trasformati in *quanta* astratti {accumulabili, equiparabili e interscambiabili}. Questa passione capitalista per un ordine ripetitivo ha minato l'equilibrio qualitativo che esisteva tra l'operaio e il suo esile armamentario.

L’emergere di nuove forme di energia e di potere ha cambiato il rapporto che l’uomo aveva col tempo. Il prestito a interesse era condannato dalla Chiesa come una pratica contro natura: il denaro era, per natura, un mezzo di scambio che serviva ad acquistare il necessario, non un capitale in grado di lavorare o portare frutti. Nel secolo XVII, persino la Chiesa abbandonò questa concezione, sia pure con riluttanza, piegandosi al fatto che, {per la sua esistenza, doveva ormai appoggiarsi non già a signori feudali ma a mercanti capitalisti}. Si generalizzò l’uso dell’orologio e, con esso, l’idea della «mancanza» di tempo. Il tempo divenne denaro: ho guadagnato tempo, mi resta del tempo, come posso spenderlo? Non ho tempo, non posso concedermi il lusso di sprecare il mio tempo, un’ora è già un bel guadagno sono espressioni che riflettono il mutato atteggiamento.

Ben presto si cominciò a considerare esplicitamente l’uomo come una fonte di forza misurabile. Si provò a misurare la prestazione quotidiana massima che se ne poteva ottenere, poi a comparare il costo del mantenimento e della forza dell’uomo con quello del cavallo. L’uomo venne ridefinito come fonte di energia meccanica. Si notò allora che i condannati al remo non rendevano molto perché le galere stavano per lunghi periodi ferme nei porti, mentre i condannati alla macina (un supplizio che nelle prigioni inglesi rimase in vigore sino ai primi del secolo XIX) fornivano una potenza rotativa capace di alimentare qualsiasi macchina di quelle recentemente inventate.

Il nuovo rapporto stabilitosi tra l’uomo e i suoi strumenti durante la Rivoluzione industriale nasce, come il capitalismo, nel secolo XVI; a sua volta, esso richiese nuove fonti di energia. La macchina a vapore è più un effetto di tale sete d’energia che una causa della Rivoluzione industriale. Con la ferrovia, questa preziosa macchina divenne mobile e l’uomo ne diventò un utente. A poco a poco la macchina mise l’uomo in movimento: nel 1900, un lavoratore lombardo non addetto all’agricoltura faceva in media un numero di chilometri trenta volte maggiore di quelli che percorreva un suo simile nel 1850. A questo punto finiscono, insieme, l’Età del ferro e la Rivoluzione industriale[48]. All’abilità nel muoversi si sostituisce il ricorso ai trasporti. Il saper fare cede il posto al fare in serie, l’industrializzazione diventa la norma.

Nel secolo XX, l’uomo mette mano a giganteschi serbatoi naturali di energia. Il livello energetico così raggiunto produce proprie norme, determina i caratteri tecnici dello strumento e, più ancora, il nuovo ruolo

dell'uomo. All'opera, al lavoro, viene allora ad aggiungersi il servizio alla macchina: obbligato ad adattarsi al suo ritmo, il lavoratore si trasforma in operatore di macchinari o in impiegato d'ufficio. E il ritmo della produzione esige un consumatore docile che accetti un prodotto standardizzato e {preconfezionato}. Si ha allora meno bisogno di braccianti nei campi, il servo cessa di essere redditizio. Il lavoratore stesso cessa di essere redditizio non appena l'automazione porta a termine la trasformazione iniziata dall'industrializzazione e continuata dalla produzione di massa. Il fascino discreto del condizionamento astratto a opera della megamacchina sostituisce lo schiocco della frusta nell'orecchio dello schiavo-bracciante, e l'avanzata implacabile della catena di montaggio fa scattare il gesto stereotipato dello schiavo-operaio.

{La nascita del mito della macchina si rispecchia nell'atteggiamento dell'uomo verso l'atto produttivo.} Possiamo distinguere quattro livelli energetici, a ciascuno dei quali corrispondono una classe di strumenti e uno stile di attività produttiva. {Il primo stile è quello dell'opera indipendente realizzata dall'artista, dall'artigiano, da colui che costantemente sceglie un fine al quale applica il mezzo: il risultato dell'attività di quest'uomo è l'opera, l'*ergon* greco. Il secondo stile è quello della fatica continuamente ripetuta del manovale, imposta dalla necessità di sfruttare la sua energia: è il *labor*, il *ponos* greco. L'uomo che produce l'opera tende a fischiare o a canticchiare, mentre il canto propriamente detto, il coro, accompagna il ritmo della fatica nell'uso dello strumento maneggiabile. Questi due stili di attività coesistono in tutte le culture; la prevalenza del secondo sul primo contrassegna, dappertutto, la società schiavista.}

Alla fine del Medioevo, il vecchio sogno alchimistico di fabbricare un omuncolo in laboratorio diventa a poco a poco creazione di robot che lavorino per l'uomo, e educazione dell'uomo a lavorare al loro fianco. Questo nuovo atteggiamento verso l'attività produttiva si rispecchia nell'introduzione di un nuovo vocabolo. *Tripaliare* significava torturare sul *trepalium*, menzionato nel secolo VI per indicare un palo formato da tre spiedi, supplizio che nel mondo cristiano aveva sostituito quello della croce. Nel secolo XII le parole *travail* in francese, *trabajo* in spagnolo designavano un'esperienza dolorosa; bisogna arrivare al secolo XVI perché gli stessi termini vengano usati nel senso di opera, fatica, lavoro.

{L'operaio, colui che è complementare alla macchina motorizzata, rappresenta un terzo stile di attività produttiva. Legato alla cadenza della

catena, costui si rompe le scatole. Lo strumento manipolabile gli impone il suo ritmo meccanico, lo esaspera e lo provoca a sgranare improperi.

Con lo sviluppo del settore terziario, dell'amministrazione razionale e della cibernetica nasce infine un quarto stile: lo stile dell'impiegato, del funzionario, del burocrate. Il contributo fornito da quest'uomo si è ridotto alla produzione di simboli: non è un'opera, non è *labor*, non è neppure un far da complemento energetico di una macchina. Il funzionario funziona come un'operazione matematica. La sua partecipazione consiste nell'essere occupato all'interno della megamacchina che produce. Non fischia, non canta e non osa dire parolacce: si dedica a consumare musica filotrasmessa.}

La maniera in cui questi diversi generi di attività partecipano agli scambi dell'economia e affrontano le leggi del mercato rivela le loro differenze reciproche. Il creatore di un'opera non può offrirsi sul mercato; può soltanto proporre il frutto della sua attività. {Il manovale offre il proprio corpo, principalmente, come fonte di energia da lui diretta.} L'operaio si offre, tipicamente, come parte che integra ciò che manca alla macchina. Infine il posto del funzionario e dell'operatore è divenuto anch'esso una merce; il diritto di operare su una macchina e di beneficiare dei privilegi che ne derivano è ottenuto al termine d'una serie di trattamenti preliminari: curriculum scolastico, condizionamento professionale, educazione permanente[49].

Nessun tipo di strumentazione realizzabile in passato poteva rendere possibili un genere di società e un modo di attività contrassegnati al tempo stesso dall'efficienza e dalla convivialità: {non la tecnica tradizionale, in quanto troppo inefficiente, né la tecnica industriale perché troppo centralizzata}. Ma oggi possiamo concepire degli strumenti che permettano di eliminare la schiavitù dell'uomo, senza per questo asservirlo alla macchina. Condizione di questo progresso è il rovesciamento del quadro di istituzioni che governa l'applicazione alla tecnica dei risultati ottenuti dalla scienza. Oggigiorno l'avanzamento scientifico viene identificato con la sostituzione di strumenti programmati all'iniziativa umana; ma ciò che in tal modo si scambia per l'effetto della logica che si crede di aver scoperto nelle cose non è in realtà che la conseguenza di un pregiudizio ideologico. {La struttura dello strumento deciderà se l'uomo si avvia verso un nuovo, moderno livello di artigianato, o verso un mondo di funzionariato universale.}

La scienza e la tecnica sono alla base del modo di produzione industriale e per questo fatto impongono l'emarginazione di ogni attrezzatura specificamente legata a un lavoro autonomo e creativo. Ma questo processo non è contenuto in germe nelle scoperte scientifiche, e non è neppure una conseguenza necessaria della loro applicazione. È il risultato di un partito preso, di un pregiudizio assoluto in favore del modo di produzione industriale. La cosiddetta ricerca scientifica è spesso organizzata al fine di ridurre, in ogni campo, gli ostacoli secondari che bloccano lo sviluppo di uno specifico processo di produzione. Ognuna delle scoperte così ottenute con una programmazione di lunga data viene salutata come se si trattasse d'un costoso traforo realizzato con grandi sforzi nel pubblico interesse. In realtà, la ricerca al servizio dello sviluppo industriale {tende a nascondere o a minimizzare i risultati che non si prestano a una gestione centralizzata. Lo stesso accade nel campo della medicina, dell'agricoltura e dell'edilizia}. Una tecnica avanzata potrebbe, altrettanto bene, ridurre il peso della fatica e, in cento modi diversi, promuovere l'espansione dell'attività produttiva personale. Scienze della natura e scienze dell'uomo potrebbero servire a creare strumenti, tracciare il loro quadro di utilizzazione e stabilire le loro norme d'impiego in modo tale da garantire un'incessante rigenerazione della persona, del gruppo e dell'ambiente, un totale spiegamento dell'iniziativa e dell'immaginazione di ognuno.

Oggi possiamo comprendere la natura in maniera nuova. Tutto sta nel sapere per quali scopi. È ora di scegliere tra la costituzione di una società iperindustriale, elettronica e cibernetica o viceversa una società realmente postindustriale che riunisca un'ampia gamma di strumenti moderni e conviviali. Lo stesso quantitativo di acciaio può servire a produrre una sega per metalli, una macchina da cucire o un componente industriale: nei primi due casi, l'efficacia di mille persone sarà moltiplicata per tre, per dieci o per cinquanta; nell'ultimo, una larga parte delle loro capacità perderà la propria ragione di essere. Bisogna scegliere tra il distribuire a milioni di persone, nello stesso momento, l'immagine a colori di un pagliaccio che si agita sul piccolo schermo e il dare a ogni gruppo umano il potere di produrre e distribuire propri programmi in centri video. Nella prima ipotesi, la tecnica è messa al servizio della carriera dello specialista diretto da burocrati. Un sempre maggior numero di pianificatori farà ricerche di mercato, stenderà bilanci di previsione e modellerà la domanda di un sempre maggior numero di persone in una serie crescente di settori. Ci saranno sempre più cose utili

fornite a gente inutile. Ma si offre sempre l'altra possibilità. La stessa scienza può applicarsi a semplificare l'apparato tecnico, a rendere ognuno capace di dar forma al proprio ambiente, cioè capace di caricarsi di senso caricando il mondo di segni.

Deprofessionalizzazione: la medicina

A somiglianza di ciò che fece la Riforma quando strappò il monopolio della scrittura ai chierici, noi possiamo strappare i malati dalle mani dei medici. Non occorre essere troppo dotti per applicare le scoperte fondamentali della medicina moderna, per individuare e guarire la maggior parte dei mali curabili, per alleviare la sofferenza del prossimo e accompagnarlo all'incontro con la morte. Stentiamo a crederlo perché il rituale medico, deliberatamente complicato, ci nasconde la semplicità degli atti[50]. Conosco una ragazza di colore, diciassette anni, che di recente è stata processata negli Stati Uniti per aver curato centotrenta compagni di scuola affetti da sifilide primaria. Un dettaglio di ordine tecnico, fatto notare da un esperto, è valso a lei il proscioglimento e ha risparmiato all'ordine dei medici un penoso imbarazzo: i risultati ottenuti dall'accusata erano statisticamente migliori di quelli del Servizio sanitario americano: sei settimane dopo la cura, infatti, aveva sottoposto a esami di controllo tutti i suoi pazienti, senza eccezione, {come il Servizio sanitario di nessuna regione degli Stati Uniti riesce invece a fare. Il progresso nell'efficacia di solito dipende da una maggiore indipendenza, non da un crescente controllo centrale}.

La possibilità di affidare cure mediche a non specialisti si scontra con la nostra concezione dello *star meglio*, dovuta alla vigente organizzazione della medicina[51]. Concepita come un'*impresa industriale*, essa è nelle mani di *produttori* (medici, ospedali, laboratori farmaceutici) che incoraggiano la diffusione di procedimenti d'avanguardia costosi e complicati, e riducono così il malato e i suoi famigliari allo stato di docili *clienti*. Organizzata in sistema di distribuzione sociale di benefici, la medicina incita la popolazione a lottare per ottenere una sempre maggiore quantità di cure, dispensate da professionisti in materia di igiene, prevenzione, anestesia o assistenza ai moribondi. {Bisogna rendersi conto che più è alto il livello tecnico di un servizio che si vuol rendere accessibile

con giustizia distributiva, più questa deve basarsi sulla fiducia nell'autonomia.} Al giorno d'oggi invece, irrigidita nel *monopolio di una gerarchia monolitica*, la medicina si preoccupa di proteggere le sue frontiere incoraggiando la formazione di paraprofessionisti ai quali subappalta le cure che un tempo erano prestate da famigliari e amici del malato. Con questo sistema feudale l'organizzazione medica difende il suo monopolio ortodosso dalla concorrenza sleale di ogni guarigione ottenuta con metodi eterodossi. In realtà, ogni giorno di più, il profano è in grado di curare il suo prossimo e, in questo campo, solo una parte di ciò che occorre sapere è necessariamente materia d'insegnamento formale. Semplicemente, in una società dove ognuno potesse e dovesse curare il suo prossimo, certuni sarebbero più esperti di altri. In una società nella quale si nascesse e si morisse in casa propria, nella quale l'invalido e l'idiota non fossero banditi dalla pubblica piazza, e si sapesse distinguere la vocazione medica dalla professione di stagnino delle vene, non mancherebbero persone per aiutare gli altri a vivere, a soffrire, a morire. {Ma l'evidenza che l'uomo nasce capace di occuparsi della salute del corpo oggi scandalizza quanto, al tempo della Riforma, l'idea che l'uomo nascesse con la capacità di interpretare la Scrittura.}

La patente complicità tra il professionista e il suo cliente non basta a spiegare la resistenza che la gente oppone all'idea di deprofessionalizzare le cure[52]. All'origine dell'impotenza dell'uomo industrializzato c'è l'altra funzione della medicina attuale, quella di rituale per scongiurare la morte. Il paziente si affida al medico non solo a causa della sua sofferenza, ma per paura della morte, per esserne protetto. L'identificazione di ogni malattia con una minaccia di morte è di origine abbastanza recente. Smarrendo la distinzione tra la guarigione da una malattia curabile e la preparazione ad accettare il male incurabile, il medico moderno ha perduto il diritto dei suoi predecessori a distinguersi chiaramente dallo stregone e dal ciarlatano; e il suo cliente ha perduto la capacità di distinguere tra l'alleviamento della sofferenza e il ricorso allo scongiuro. Con la celebrazione del suo rituale, il medico maschera la divergenza tra la realtà di fatto che comunica e la realtà che crea, tra la lotta contro la sofferenza e la morte da una parte e l'allontanamento della morte al prezzo di una sofferenza prolungata dall'altra. Il coraggio di curarsi da solo può averlo soltanto l'uomo che ha il coraggio di affrontare la morte, {riconoscere l'esistenza di una soglia, accettare la necessità di limiti}.

Deprofessionalizzazione: il sistema dei trasporti

All'inizio degli anni Trenta, sotto la presidenza di Cárdenas, il Messico si dotò di un sistema di trasporti moderno. Nel giro di alcuni anni i quattro quinti della popolazione conobbero i vantaggi del trasporto automobilistico. I principali villaggi furono collegati da piste o strade in terra battuta. Grossi camion, semplici e solidi, cominciarono a percorrere i loro tragitti a velocità non superiori a trenta chilometri l'ora. I passeggeri si ammassavano su panche di legno inchiodate al fondo, mentre i bagagli e le merci erano sistemati sul tetto o nel retro dell'automezzo. Sulle distanze brevi il camion non costituiva un'alternativa per gente che era abituata a camminare con pesanti carichi, ma tutti ebbero la possibilità di percorrere lunghe distanze. L'uomo non andava più a piedi al mercato spingendosi avanti il suo maiale: se lo caricava con sé sul camion. Chiunque, in Messico, poteva recarsi in qualunque punto del Paese in pochi giorni.

Dal 1945, ogni anno non si fa che spendere di più per la rete stradale. Si costruiscono autostrade tra questo e quel centro maggiore. Fragili automobili sfrecciano su strade lucide di asfalto. Grandi autotreni speciali fanno la spola da uno stabilimento all'altro. I vecchi camion buoni per tutti gli usi e per tutti i fondi stradali sono stati respinti in montagna. In quasi tutte le regioni, il contadino deve prendere un pullman per andare al mercato ad acquistare prodotti industrializzati, ma sul pullman non può caricare il maiale e deve perciò venderlo al mercante ambulante di bestiame. Finanzia, con le tasse, la costruzione di strade che recano profitto ai detentori dei vari monopoli specializzati; è obbligato a farlo, col pretesto che in ultima istanza sarà lui a beneficiare del progresso.

In cambio di un tragitto occasionale sul sedile imbottito di un torpedone con aria condizionata, il messicano medio ha perduto gran parte della mobilità che il vecchio sistema gli garantiva, senza peraltro guadagnare in libertà. Uno studio condotto in due grandi Stati tipici del Messico, l'uno desertico, l'altro montagnoso e tropicale, conferma questo giudizio: meno dell'uno per cento della popolazione, in ognuno di questi due Stati, ha percorso nel 1970 più di venti chilometri in meno di un'ora. Un sistema di biciclette e carretti, eventualmente motorizzati, avrebbe costituito, per il novantanove per cento della popolazione, una soluzione tecnicamente molto più efficace della tanto vantata rete autostradale. Simili veicoli, la cui costruzione e manutenzione richiederebbe una spesa relativamente bassa,

potrebbero circolare su una rete viaria non molto diversa da quella dell'impero Inca. L'argomento che viene portato a sostegno degli investimenti in automobili e strade è che essi sono una condizione dello sviluppo, e che senza di essi una regione rimane esclusa dal mercato mondiale. È vero; ma resta da chiedersi se l'integrazione nel mercato monetario, che ne è oggi il simbolo vistoso, sia davvero lo scopo dello sviluppo.

Da qualche anno, i fautori dello sviluppo cominciano ad ammettere che le automobili, così come vengono utilizzate, non sono efficienti. E non lo sono, dicono, perché i veicoli sono concepiti in vista dell'appropriazione privata anziché del bene pubblico. In realtà il sistema moderno dei trasporti non è efficiente perché si tende a identificare ogni aumento di velocità con un progresso della circolazione. Come la pretesa d'uno «star meglio» a tutti i costi, la corsa alla velocità è una forma di disordine mentale. Come i medici riescono ad aumentare le sofferenze, così i veicoli veloci rubano alla maggioranza più tempo di quanto non ne risparmino ai privilegiati. In un Paese capitalista il grande viaggio è una questione di denaro; in un Paese socialista, una questione di potere. La velocità è un nuovo fattore di stratificazione sociale nelle società sovraefficienti[53].

L'intossicazione da velocità è un buon terreno per il controllo sociale sulle condizioni dello sviluppo {nell'interesse dell'industria}. L'industria dei trasporti, in tutte le sue varie forme, assorbe il ventitré per cento della spesa complessiva degli Stati Uniti, consuma il quarantadue per cento[54] della loro energia, è al tempo stesso la principale fonte di inquinamento e la più importante causa d'indebitamento dei bilanci famigliari. Questa stessa industria spesso si divora una fetta proporzionalmente ancora più grossa del bilancio annuale dei comuni latinoamericani; qui, ciò che figura alla voce «sviluppo» nelle statistiche è in realtà il costo dell'automobile del medico o del politico, più cara, per l'insieme della popolazione, di quanto non sia stata per gli egiziani la costruzione della più grande piramide.

La Thailandia è celebre nella storia per il suo sistema di canali, i *khlong*. Questi canali suddividevano a scacchiera il territorio del Paese e assicuravano la circolazione della gente, del riso e delle imposte. Certi villaggi erano isolati durante la stagione asciutta, ma il ritmo stagionale della vita faceva di questo isolamento periodico un'occasione per meditare e celebrare feste. Un popolo che si concede lunghe vacanze e le riempie di attività non è certo un popolo povero. Negli ultimi cinque anni, i canali più

importanti sono stati colmati e trasformati in strade. I conducenti di autobus sono pagati a chilometro e le automobili sono ancora poco numerose; così, per un breve periodo, i thailandesi batteranno probabilmente il record di velocità in autobus. Ma pagheranno cara la distruzione delle millenarie vie d'acqua. Gli economisti dicono che gli autobus e le automobili iniettano moneta nell'economia: è vero, ma a quale prezzo! Quante famiglie perderanno il loro ancestrale battello di riso e, con esso, la libertà[55]? Mai gli automobilisti avrebbero potuto far loro concorrenza, se la Banca mondiale non avesse finanziato le strade e se il governo thailandese non avesse emanato nuove leggi che autorizzano la profanazione dei canali.

Deprofessionalizzazione: l'industria edilizia

Il Diritto e la Finanza possono anche conferire all'industria il potere di togliere all'uomo la facoltà di costruirsi la propria casa[56]. Recentemente in Messico è stato varato un grande programma che si propone di fornire a ogni lavoratore un alloggio decoroso; {come nel campo dell'educazione e della sanità, così anche nell'edilizia il Messico ha oggi una legislazione modello di giustizia *distributiva* in favore dei lavoratori}. Si è cominciato con lo stabilire nuove norme per la costruzione di unità di abitazione; esse miravano a proteggere gli acquirenti di case dagli abusi dell'industria edilizia: ma, paradossalmente, hanno privato ancora più gente della possibilità tradizionale di costruirsi una casa. Il nuovo codice urbanistico, infatti, impone certe condizioni minime che non possono essere soddisfatte da un lavoratore che voglia costruirsi lui stesso la propria casa nel tempo libero. In più, il prezzo d'affitto di un appartamento costruito industrialmente supera il reddito globale dell'ottanta per cento della popolazione. Il cosiddetto «alloggio decoroso» non può dunque essere occupato se non da gente relativamente benestante o da quei pochi che in base alla legge possono ottenere un sussidio per l'alloggio.

Progressivamente, in tutta l'America latina le abitazioni che non soddisfano alle norme industriali vengono facilmente dichiarate pericolanti o insalubri. Si rifiuta un aiuto pubblico alla schiacciante maggioranza della popolazione, che non ha mezzi per acquistare una casa ma potrebbe costruirsela. I fondi pubblici destinati al miglioramento delle condizioni abitative nei quartieri poveri finiscono con l'essere assegnati alla

costruzione di nuovi insediamenti residenziali, vicino ai capoluoghi provinciali e regionali, dove potranno vivere i funzionari, gli operai iscritti ai sindacati e quelli che godono di raccomandazioni: tutta gente occupata nel settore moderno dell'economia, gente che *ha un lavoro*, cioè è impiegata. Si può facilmente riconoscere questa parte del popolo dal fatto che indica la propria attività lavorativa col sostantivo *trabajo*; tutti gli altri, quelli che lavorano di tanto in tanto o mai o vivono al limite del livello di sussistenza, usano la forma verbale quando capita loro di *trabajar*.

Chi è impiegato e dunque *ha* un lavoro riceve sussidi per comprare la casa: non solo, ma tutti i servizi pubblici sono organizzati per rendergli comoda la vita. {A Bogotà, ad esempio, il quattro per cento della popolazione consuma circa il cinquanta per cento dell'acqua corrente: e, là sull'altopiano, l'acqua non abbonda certamente!} Il codice urbanistico impone norme molto meno esigenti di quelle dei Paesi ricchi, ma, prescrivendo come bisogna costruire, crea una crescente scarsità di abitazioni. La pretesa di una società di fornire alloggi sempre migliori discende dalla stessa aberrazione per cui i medici pretendono di far stare sempre meglio e gli ingegneri di produrre velocità sempre più elevate. Ci si prefigge in astratto degli scopi impossibili da raggiungere, e poi si prendono i mezzi per fini.

Ciò che è avvenuto in tutta l'America latina, Cuba compresa, {è accaduto anche a Giacarta, a Manila e ad Abidjan, nel corso degli anni Sessanta}. È anche accaduto nel Massachusetts: nel 1945, un terzo delle famiglie abitava in case che erano o interamente opera degli occupanti, o costruite su loro progetto e sotto la loro direzione; nel 1970, questo tipo di case non rappresentava ormai più che l'undici per cento del totale. Nel frattempo, quello dell'alloggio era divenuto il problema numero uno. Eppure, grazie ai nuovi strumenti e materiali disponibili, costruirsi una casa è oggi diventato più facile; sono le istituzioni sociali – regolamenti, sindacati, clausole ipotecarie – che vi si oppongono, ciascuna a suo modo. {La vanità professionale del pianificatore, dell'ingegnere e del sindacalista può imporre il monopolio dell'industria per lo meno con la stessa efficacia con la quale lo impone l'imprenditore capitalista.}

La maggior parte della gente non si sente veramente in casa propria se una parte significativa del valore della sua abitazione non è frutto del proprio lavoro. Una politica conviviale dovrebbe cominciare col definire che cosa sia impossibile procurarsi da soli quando ci si costruisce una casa,

e di conseguenza assicurare a ognuno l'accesso a un minimo di spazio, d'acqua, d'elementi prefabbricati, di strumenti conviviali dal trapano al montacarichi e, probabilmente, anche a un minimo di credito. Una siffatta inversione della politica attuale darebbe a una società postindustriale abitazioni moderne altrettanto attraenti per i suoi membri quanto lo erano, per gli antichi Maya, le case che sono ancora la regola nello Yucatán.

Così come sono concepiti oggi, le cure, i trasporti, l'alloggio debbono essere i risultati di un'azione che esige l'intervento di professionisti. Questo intervento si concretizza per addizione di *quanta* successivi, il *quantum* essendo l'unità di misura minimale. {Il costo di ogni *quantum* è elevato, e meno di un *quantum* non serve a nulla.} Se, ad esempio, la scolarità si produce in *quanta* di quattro anni ciascuno, tre anni di scuola hanno effetti peggiori che l'assenza di scolarizzazione: fanno del bambino che abbandona la scuola uno spostato. Ciò che è vero per la scuola è vero anche per la medicina, i trasporti, l'abitazione, l'agricoltura o la giustizia. I trasporti motorizzati valgono la pena solo da una certa velocità in su. Il ricorso al tribunale è producente solo se l'entità del danno subito giustifica il costo del processo. Seminare nuove colture è redditizio solo se il coltivatore dispone d'una determinata quantità di terra e di capitale. È fatale che strumenti superpotenti, concepiti per raggiungere scopi sociali fissati in astratto, forniscano i loro prodotti secondo *quanta* inaccessibili alla maggioranza. Per di più, si tratta di strumenti *integrati*: è sempre la stessa minoranza che utilizza il loro insieme, cioè tanto la scuola completa di quattro volte quattro anni, quanto l'aereo, la telescrivente e l'aria condizionata. La produttività impone di stabilire dei *quanta* predeterminati di valori definiti dalle istituzioni, e una gestione produttiva esige che un individuo, per potersi considerare produttivo, abbia accesso a tutti questi pacchetti contemporaneamente. La domanda di ciascun prodotto specifico è governata dalla legge di un ambiente attrezzato, che concorre a mantenere l'habitat prodotto dalle altre professioni. La gente che vive tra la propria automobile e il proprio appartamento in un grattacielo deve poter concludere l'esistenza in una clinica. Per definizione, tutti questi beni sono rari e lo divengono sempre più man mano che le professioni si specializzano ed elevano il livello delle norme che le regolano; di conseguenza, ogni nuovo *quantum* lanciato sul mercato frustra più individui di quanti ne soddisfi.

Le statistiche che dimostrano la crescita del prodotto e il forte consumo pro capite di *quanta* specializzati mascherano il volume dei costi invisibili. La popolazione è educata meglio, curata meglio, trasportata meglio, divertita e spesso nutrita meglio, ma a condizione che, per ogni unità di misura di questo *meglio*, si accettino docilmente sia i criteri sia gli obiettivi fissati dagli esperti. Una società conviviale può instaurarsi solo se si riconosce il carattere arbitrario di queste misure e la distruttività dell'imperialismo politico, economico e tecnico che si nasconde dietro di esse. Rendendo obbligatorio e sistematico lo sviluppo della produttività, la nostra generazione mette in pericolo la sopravvivenza dell'umanità. Per tradurre in pratica la possibilità teorica di un modo di vita postindustriale e conviviale, dobbiamo individuare le soglie al di là delle quali l'istituzione produce frustrazione, e i limiti al di là dei quali lo strumento esercita un effetto distruttivo sull'intera società. È più importante, anzi vitale, per una società postindustriale stabilire dei criteri per la concezione dei suoi strumenti, e dei limiti alla loro crescita, che porsi obiettivi di produzione come accade oggi[57].

3
L’equilibrio multidimensionale

L’equilibrio umano è un equilibrio aperto, suscettibile di modificarsi entro parametri flessibili e tuttavia finiti: gli uomini cioè possono cambiare, ma entro certi limiti[1]. L’attuale sistema industriale, invece, ha intrinseca nella sua dinamica la propria instabilità: è organizzato in funzione di una crescita indefinita e di una creazione illimitata di nuovi bisogni che, nella cornice industriale, divengono ben presto necessità. Una volta divenuto dominante in una società, il modo di produzione industriale fornirà questo o quel bene di consumo, passerà da questa a quell’altra merce, ma non ammetterà limiti all’industrializzazione dei valori. Un simile processo di crescita esige dall’uomo una cosa assurda: trovare la propria soddisfazione nel piegarsi alla logica dello strumento. Cioè a dire, la struttura della forza produttiva dà forma alle relazioni sociali[2].

La richiesta che lo strumento fa all’uomo comporta un costo sempre più alto; è il costo del doversi l’uomo adattare a servire il suo strumento, un costo rispecchiato dalla crescita del terziario nel prodotto globale[3]. Diventa sempre più necessario manipolare l’uomo per vincere la resistenza opposta dal suo equilibrio vitale alla dinamica industriale, e questa manipolazione prende la forma di molteplici terapie pedagogiche, mediche, amministrative. L’educazione produce consumatori competitivi; la medicina li mantiene in vita nell’ambiente ingegnerizzato che è ormai loro indispensabile; e la burocrazia risponde alla necessità del corpo sociale di esercitare il controllo sugli individui applicati a un lavoro insensato. Che attraverso le assicurazioni, la polizia e l’esercito cresca il costo della difesa dei nuovi privilegi è tipico della situazione connaturata a una società del consumo; è inevitabile che questa comporti due tipi di schiavi: i già intossicati e quelli che aspirano a intossicarsi – gli iniziati e i neofiti.

È ora che il dibattito politico si concentri sui vari modi in cui la struttura della forza produttiva minaccia l'uomo. Non giova alla chiarezza di questo dibattito chi insiste nel prescrivere palliativi, mascherando così la causa profonda dello stallo dei sistemi sanitario, di trasporto, di educazione, di alloggio – uno stallo che arriva a interessare perfino le istanze giuridiche e politiche. La crisi ecologica, ad esempio, viene trattata superficialmente quando non si sottolinei che gli auspicati dispositivi antinquinamento saranno efficaci solo se accompagnati da una riduzione della produzione globale dell'industria {a una piccola frazione del livello attuale}. Altrimenti non si fa che trasferire i rifiuti in casa del vicino, metterli in serbo per i nostri figli, o scaricarli sul Terzo Mondo. Contrastare l'inquinamento creato localmente da una grande industria esige investimenti, in materiali e in energia, che ricreano altrove lo stesso danno su più vasta scala. Rendendo obbligatori i dispositivi antinquinamento, non si fa che aumentare il costo unitario di produzione. Certo, si conserva un poco d'aria respirabile per la collettività, dato che meno gente può concedersi il lusso di guidare un'automobile, di dormire in una casa climatizzata o di prendere l'aereo per andare a pesca nel week-end; ma anziché degradare l'ambiente fisico, si accentuano le distanze sociali. La struttura della forza produttiva incide sui rapporti sociali anche più direttamente di quanto non incida sul funzionamento biologico. Passare dal carbone all'atomo significa passare dallo smog di oggi a maggiori livelli di radiazione domani. Quando gli americani trasferiscono le loro raffinerie oltremare, dove il controllo dell'inquinamento è meno severo, preservano sé stessi da odori sgradevoli, riservando il puzzo al Venezuela e non per ciò diminuendo l'avvelenamento del pianeta.

{Benché la discussione pubblica sui limiti ecologici sia importantissima e appena agli inizi, e sia più che opportuno approfondirla e generalizzarla, è ancora più importante prendere coscienza che i limiti posti dall'ambiente fisico rappresentano solo una dimensione di un problema che di dimensioni ne ha almeno cinque. Bisogna evitare che le altre dimensioni limitanti siano proiettate su questa sola e rese incomprensibili nella loro specificità e indipendenza, con pregiudizio per lo stesso dibattito ecologico.} L'ipertrofia [*surcroissance*] dello strumento minaccia le persone in una maniera radicalmente nuova, pur se analoga alle forme classiche di nocività e dannosità. La minaccia è nuova nel senso che carnefici e vittime si confondono tra loro come fornitori e utilizzatori di strumenti

inesorabilmente distruttivi[4]. In questo gioco, anche se alcuni partono vincenti, alla fine tutti risultano perdenti.

Distinguerò cinque modi in cui la popolazione del pianeta è minacciata dallo sviluppo industriale avanzato.

1) Il sovrasviluppo minaccia il diritto dell'uomo a conservare le sue radici nell'*ambiente* col quale si è evoluto.

2) L'industrializzazione minaccia il diritto dell'uomo all'*autonomia* nell'azione.

3) La sovraprogrammazione dell'uomo in funzione del nuovo ambiente minaccia la sua *creatività*.

4) La centralizzazione[5] dei processi di produzione minaccia il suo diritto alla parola, cioè alla *politica*.

5) Il rafforzamento dei meccanismi di usura (obsolescenza) minaccia il diritto dell'uomo alla propria tradizione, il suo *far ricorso ai precedenti* attraverso il linguaggio, il mito, il rituale {e, anzitutto, il diritto}.

Esamineremo queste cinque minacce, insieme distinte e connesse, governate da una mortale inversione dei mezzi in fini. Una *sesta minaccia* è costituita dalla frustrazione profonda e pervasiva generata mediante l'obbligo a un soddisfacimento programmato; non è la meno sottile, ma {non può dar luogo, come le altre cinque, all'estinzione dell'uomo}. Neppure si può ricondurla ad alcuna precisa offesa d'un diritto già definito, mentre la classificazione che io propongo ha lo scopo di rendere riconoscibile il danno (la *nuova* minaccia) nella terminologia tradizionale della giurisprudenza anglosassone. Uno strumento anonimo, destinato a soccorrere una parte malata, infetta la ferita: ecco un fatto nuovo; ma il male che minaccia ognuno di noi non è nuovo. Questa prima classificazione può servire come base per azioni legali con cui le persone lese dal funzionamento degli strumenti volessero far valere i loro diritti. Chiarire queste categorie di danni può essere un mezzo per recuperare dei principi di procedura politico-giuridica che permettano alle popolazioni di capire, mettere sotto accusa e correggere l'attuale squilibrio del complesso istituzionale dell'industria. {Concepita in questi termini, l'identificazione della molteplice minaccia non solo favorisce la partecipazione pubblica al processo d'accusa, ma impone inoltre il recupero degli elementi essenziali del procedimento formale giuridico per la vita politica.}

Io postulo che i principi alla base di ogni procedura morale, politica e giuridica siano tre:

a) ogni persona è legittimata a sollevare un conflitto;

b) il processo decisionale su tale conflitto trae la sua autorità dalla dialettica della storia[6];

c) il ricorso alla popolazione, ad assemblee di pari scelti tra uguali (e non al giudizio dell'«esperto») è l'indispensabile suggello di ogni decisione comunitaria.

Invertire alla radice il funzionamento delle nostre istituzioni più importanti: ecco una rivoluzione ben altrimenti profonda che il dare semplicemente l'assalto all'avere e al potere, o il trasferire al pubblico i titoli di proprietà come oggi ci si propone: {una mera cerimonia a beneficio di una nuova classe di commissari-gerenti}. Ma è una rivoluzione che non si può né progettare né intraprendere se prima non si recupera (e non si accetta) una struttura formale di procedura[7].

Prima di approfondire la procedura politica che sola può salvaguardare l'equilibrio umano, conviene centrare l'analisi su ciascuna delle dimensioni in cui si presenta la minaccia.

La degradazione dell'ambiente

L'importanza dell'equilibrio tra l'uomo e la biosfera è un fatto accertato, e all'improvviso ha cominciato a preoccupare molta gente. Il degrado ambientale è drammatico ed evidentissimo. Per anni, a Città del Messico, la circolazione automobilistica è regolarmente aumentata sotto un cielo azzurro; poi, a un tratto, è arrivato lo smog e ben presto è diventato peggio che a Los Angeles. Veleni di una potenza sconosciuta vengono iniettati nel nostro biosistema. Non c'è modo di eliminarli, né mezzo di prevedere se, assommandosi, non finiranno un giorno per ridurre di colpo il nostro pianeta a una cosa morta, come è già accaduto al lago Erie e al lago Bajkal[8]. L'uomo è nato e si è evoluto dentro una nicchia cosmica. La Terra è la nostra dimora. È questa dimora che l'uomo adesso minaccia.

Di solito si identificano nel sovrappopolamento, nella sovrabbondanza e nella tecnologia indifferente ai suoi sottoprodotti le tre forze che, combinandosi, mettono in pericolo l'equilibrio ecologico. Paul Ehrlich osserva che, volendo affrontare onestamente il problema della «bomba demografica» e della stabilizzazione dei consumi, si rischia di essere considerati «nemici del popolo e nemici dei poveri», e tuttavia ribadisce che

«certe misure impopolari (che limitino al tempo stesso le nascite e i consumi) sono la sola speranza che l'umanità abbia di evitare una miseria senza precedenti». Seguito da altri sostenitori della crescita demografica zero, Ehrlich vuole sposare il controllo delle nascite con l'efficienza industriale. Da parte sua Barry Commoner, esponendosi alla critica d'essere un demagogo nemico delle macchine, mette l'accento sulla terza incognita dell'equazione, la perversione dello strumento, e afferma che è questa la principale responsabile della recente degradazione dell'ambiente[9]. Come molti altri ecologi, Commoner vuole piuttosto dare all'industria nuovi strumenti che non invertire radicalmente la struttura di base dello strumento stesso.

La suggestione della crisi ecologica ha limitato il dibattito sulla sopravvivenza all'esame di un solo equilibrio, quello minacciato dallo strumento inquinante. Ma questo dibattito resta unidimensionale, perciò irrilevante, anche se si fanno intervenire tre variabili, ciascuna caratterizzante uno squilibrio tra l'uomo e il suo ambiente. Il sovrappopolamento accresce il numero degli individui dipendenti da risorse limitate, la sovrabbondanza obbliga ognuno a spendere più energia, e lo strumento distruttivo degrada questa energia senza alcun beneficio.

Se si considerano queste tre forze come le sole minacce, e la biosfera come il solo oggetto minacciato, due questioni, non di più, meritano di essere discusse:

a) quale fattore (o quale tendenza) ha maggiormente degradato le risorse in genere, e quale è il più minaccioso per il prossimo futuro?

b) quale fattore, nella misura in cui sia riducibile o invertibile, richiede maggiore attenzione da parte nostra? Secondo alcuni è più facile risolvere il problema del sovrappopolamento, secondo altri è più agevole ridurre una produzione generatrice di entropia. {Tutti, ovviamente, sono più o meno d'accordo che non si può accrescere il benessere materiale seguendo le predizioni di Herman Kahn e simili ciarlatani[10].}

Onestà vuole che ognuno di noi riconosca la necessità di porre un limite alla procreazione, al consumo e allo spreco: ma, ancor più, importa abbandonare l'illusione che le macchine possano lavorare per noi o i terapeuti metterci in grado di avvalerci delle loro prestazioni. L'unica soluzione alla crisi ecologica è che gli uomini capiscano che sarebbero più felici se potessero *lavorare* insieme e *prendersi cura* l'uno dell'altro. Un simile rovesciamento delle idee correnti richiede, in chi lo opera, coraggio

intellettuale. Egli si espone infatti a una critica che, per non essere molto acuta, non è meno dolorosa: verrà trattato non solo da «nemico del popolo» e «nemico dei poveri», ma anche da oscurantista contrario alla scuola, al sapere e al progresso. Lo squilibrio ecologico è un sovraccarico che si aggiunge ad altri per distorcere, ciascuno in una dimensione particolare, l'equilibrio vitale. Più oltre mostrerò come, da questo punto di vista, il sovrappopolamento sia il risultato di uno squilibrio dell'educazione, la sovrabbondanza derivi dalla monopolizzazione industriale dei valori personali, e la perversione dello strumento sia l'inesorabile conseguenza d'una inversione dei mezzi in fini[11].

La discussione unidimensionale condotta dai sostenitori delle varie panacee, che danno a credere di poter coniugare l'espansione del sistema industriale con una sopravvivenza nell'equità, può solo alimentare l'illusoria speranza che in qualche modo l'azione umana, opportunamente accessoriata, possa rispondere alle esigenze del mondo concepito come Totalità-Strumento. Una sopravvivenza garantita burocraticamente in simili condizioni significherebbe un'industrializzazione del terziario talmente accentuata, che l'evoluzione planetaria verrebbe a essere guidata da un unico sistema di produzione e di riproduzione pianificato a livello centrale.

Secondo i fautori di questa soluzione, tutti uomini di mentalità industrialista, la conservazione dell'ambiente fisico potrebbe divenire la cura principale del leviatano burocratico posto alle leve che regolano i livelli di riproduzione, di domanda, di produzione e di consumo. Una tale risposta tecnocratica alla crescita demografica, all'inquinamento e alla sovrabbondanza non potrebbe fondarsi che su uno sviluppo ulteriore dell'industrializzazione dei valori. La credenza nella possibilità di tale sviluppo si basa a sua volta su un postulato erroneo, e cioè che

> il successo storico della scienza e della tecnologia ha reso possibile *la traduzione dei valori in compiti tecnici* – la materializzazione dei valori. Quel ch'è in gioco è dunque una nuova definizione dei valori in *termini tecnici*, come elementi del processo tecnologico. I nuovi fini, come fini tecnici, opererebbero così nel progetto e nella costruzione dell'apparato tecnologico, non solo nella sua utilizzazione[1].

Il ristabilimento di un equilibrio ecologico dipende dalla capacità del corpo sociale di reagire alla progressiva materializzazione dei valori, alla loro riduzione a compiti tecnici. Se questa reazione non ci sarà, l'uomo si troverà completamente accerchiato dai prodotti dei suoi strumenti, chiuso senza via d'uscita. Avvolto da un ambiente fisico, sociale e psichico da lui

stesso fabbricato, sarà prigioniero del suo guscio di lumaca tecnologico, incapace di ritrovare l'antico ambiente con cui si è evoluto. L'equilibrio ecologico non sarà ristabilito se non riconosceremo che solo la persona ha dei fini e che essa solo può lavorare per realizzarli.

Il monopolio radicale

Distruggendo l'equilibrio tra lui e il suo ambiente, gli strumenti sovraefficienti possono {estinguere l'uomo}. Ma certi strumenti possono essere sovraefficienti in tutt'altro modo: alterando il rapporto tra ciò che uno ha bisogno di fare da sé e ciò che può attingere bell'e fatto dall'industria. In questa seconda dimensione di possibile squilibrio, la produzione sovraefficiente dà luogo a un monopolio radicale.

Per *monopolio radicale* intendo un tipo di dominio di un prodotto che va molto al di là di ciò che il sostantivo indica per solito. Generalmente si intende per monopolio il controllo esclusivo, da parte di una ditta, sui mezzi di produzione o di vendita di un bene o d'un servizio. Si dirà che la Coca-Cola ha il monopolio delle bibite analcoliche del Nicaragua in quanto è l'unica produttrice di simili bevande, in quel Paese, che disponga di mezzi pubblicitari moderni. La Nestlé impone la propria marca di cioccolato controllando il mercato della materia prima, una fabbrica di automobili controllando le importazioni dall'estero, una compagnia televisiva assicurandosi una licenza esclusiva. I monopoli di questo tipo, è da un secolo che lo si riconosce, sono dei pericolosi sottoprodotti dello sviluppo industriale; e si sono anche emanate delle leggi nel tentativo, pressoché vano, di tenerli a freno. Normalmente la legislazione con cui si è cercato di ostacolare la formazione di monopoli ha mirato a impedire che, a causa loro, venisse a imporsi un limite alla crescita economica; non c'era alcun intento di proteggere l'individuo.

Questo primo tipo di monopolio restringe le possibilità di scelta del consumatore o addirittura lo fa trovare di fronte a un unico prodotto sul mercato, ma raramente limita in altri sensi la sua libertà. Un uomo assetato può desiderare una bibita analcolica, fresca e gassata, e trovarsi astretto alla scelta di una sola marca, ma resta libero di togliersi la sete bevendo birra o acqua. Solo se e quando la sua sete si traduce senza possibili alternative nel *bisogno forzato*, nell'acquisto *obbligatorio* d'una bottiglietta di una certa

bibita, soltanto allora s'installa il monopolio radicale. Con questo termine io intendo non il dominio di una marca ma la necessità industrialmente creata di servirsi di un tipo di prodotto. Si ha monopolio radicale quando un processo di produzione industriale esercita un controllo esclusivo sul soddisfacimento di un bisogno pressante, escludendo ogni possibilità di ricorrere, a tal fine, ad attività non industriali.

I trasporti, ad esempio, possono monopolizzare la circolazione. Le automobili possono modellare una città a loro immagine, eliminando praticamente la locomozione a piedi o in bicicletta, come accade a Los Angeles. La costruzione di strade per autobus può annullare la circolazione fluviale, come in Thailandia. Che l'automobile riduca il diritto di camminare, questo è monopolio radicale, e non il fatto che si contino più guidatori di FIAT che di Alfa Romeo. Che la gente sia obbligata a farsi trasportare e diventi incapace di circolare senza motore, questo è monopolio radicale. Il danno che i trasporti motorizzati infliggono alla gente in virtù di questo monopolio radicale è cosa del tutto distinta e indipendente dal danno che producono bruciando benzina che, in un mondo sovrappopolato, potrebbe essere trasformata in alimenti. È distinto anche dall'omicidio stradale. Certo che le automobili bruciano carburante in olocausto, certo che sono costose: certo che dal 1908 a oggi in America si sono registrati cento milioni di vittime dell'automobile. Ma il monopolio radicale stabilito dal veicolo a motore ha un modo tutto suo di distruggere. Le automobili creano distanze, la velocità in tutte le sue forme restringe lo spazio. Si incuneano autostrade dentro a regioni sovrappopolate, e poi si estorce alla gente un pedaggio per «autorizzarla» a superare le distanze che il sistema del trasporto esige di per sé. Questo monopolio dei trasporti, come una bestia mostruosa, divora lo spazio. Anche se gli aerei e gli autobus funzionassero come servizi pubblici senza contaminare l'aria e il silenzio e senza prosciugare le risorse di energia, la loro velocità inumana degraderebbe ugualmente la mobilità naturale dell'uomo, e lo costringerebbe a dedicare sempre più tempo alla circolazione meccanica.

La scuola può anch'essa esercitare un monopolio radicale sul sapere, ridefinendolo come istruzione. Finché si accetta la definizione della realtà fornita dall'insegnante, agli effetti ufficiali gli autodidatti sono «sforniti di istruzione». La medicina moderna nega a chi soffre le cure che non siano oggetto di una prescrizione medica. Si ha monopolio radicale quando lo strumento programmato spossessa la capacità innata dell'individuo. Questo

dominio dello strumento instaura il consumo obbligatorio e di conseguenza restringe l'autonomia della persona. È un tipo particolare di controllo sociale, rafforzato dal consumo obbligatorio d'una produzione di massa che solo le grandi industrie possono fornire.

Il controllo esercitato sulle sepolture dalle imprese di pompe funebri {mostra come *sorga* e si *stabilisca* un monopolio radicale}. E mostra in che cosa si differenzi da altre forme di {chiusura culturale}. Nel Cile, fino a una generazione addietro, solo la preparazione della fossa e la benedizione della salma erano opera di specialisti: il becchino e il prete. Un lutto in famiglia creava degli obblighi sociali, che potevano essere assolti dai parenti. La veglia, le esequie e il pranzo servivano a comporre le liti, a dare libero sfogo al dolore, a celebrare la vita e la fatalità della morte. La maggior parte delle usanze era di natura rituale, oggetto di minuziose prescrizioni che {variavano dal deserto di Atacama all'estremo Sud freddo e tedesco[12]}. Poi, nelle principali città sorsero imprese di pompe funebri. All'inizio stentarono a trovare clienti perché, anche in città, la gente sapeva ancora seppellire i propri morti. Negli anni Sessanta ottennero il controllo dei nuovi cimiteri e cominciarono a offrire servizi forfettari comprendenti la bara, la cerimonia e l'imbalsamazione del defunto. Verso il 1970 è stata approvata una legge che impone l'obbligo di servirsi del beccamorto. Quando otterrà il controllo del cadavere, l'impresario delle pompe funebri avrà il monopolio radicale della sepoltura, così come il medico è sul punto di avere il monopolio della morte[13].

La polemica sui servizi sanitari in corso negli Stati Uniti illustra chiaramente {come si *rafforzi* un monopolio radicale per effetto della lotta tra due tipi di fornitori, entrambi industriali. I repubblicani mettono l'accento sulla prevenzione delle malattie, i democratici sulla cura}. L'uno e l'altro partito politico presentano il servizio ai malati come un problema pubblico scottante, relegando così la cura della salute in un ambito dove la politica ha ben poco d'importante da dire. Ogni partito promette più denaro ai medici, agli ospedali e ai farmacisti. {Più denaro vorrà dire meno attenzione ai fattori non terapeutici che determinano lo stato di salute.} Vorrà dire maggior presa dell'industria della salute sui fondi pubblici, e aumenti del suo prestigio e del suo potere {che non diventa meno arbitrario per il fatto di diventare più complesso}. Posto nelle mani di una minoranza, questo potere accrescerà la sofferenza umana {e ridurrà il potenziale d'iniziativa dei malati e dei sani}[14]. Più denaro speso sotto la direzione

degli specialisti della salute significa più gente condizionata a sostenere il ruolo di malato, ruolo che non ha neppure più il diritto d'interpretare per proprio conto: una volta accettato il ruolo, infatti, i suoi bisogni più semplici non possono essere soddisfatti se non attraverso certi rubinetti che, per definizione professionale, sono rari.

Gli uomini possiedono la capacità innata di curare, confortare, spostarsi, apprendere, costruirsi una casa e seppellire i propri morti. Ognuna di queste capacità risponde a un bisogno. I mezzi per soddisfare questi bisogni non mancano fintanto che gli uomini dipendono da ciò che possono fare da sé e per sé, ricorrendo solo marginalmente a professionisti. Tali attività hanno un valore d'uso, ma non necessariamente hanno assunto valore di scambio: il loro *esercizio*, spesso, non si definisce culturalmente come *lavoro*.

Queste soddisfazioni elementari si rarefanno quando l'ambiente sociale viene trasformato in modo tale che i bisogni più semplici non possano più trovare la loro risposta fuori commercio. Così si stabilisce un monopolio radicale allorché gli uomini abbandonano la loro capacità innata di fare quel che possono per sé e per gli altri, in cambio di qualcosa di «meglio» che solo uno strumento dominante può procurargli. Questo monopolio radicale rispecchia l'industrializzazione dei valori. Alla risposta personale sostituisce l'oggetto standardizzato; crea nuove forme di scarsità attraverso l'accettazione di un nuovo criterio di misura, e quindi di classificazione, del livello di consumo della gente. Questa riclassificazione provoca l'aumento del costo unitario di fornitura del servizio, svaluta la prestazione non professionale, modula l'attribuzione dei privilegi, restringe l'accesso alle risorse, rende ostile l'ambiente all'iniziativa autonoma e mette la gente in stato di dipendenza forzosa[15].

Da questo monopolio radicale è sempre più necessario salvaguardarsi. Bisogna difendere l'uomo dall'infanzia, dalla morte e dalla sepoltura standardizzate, sia che il loro consumo venga imposto all'insegna della libera impresa, sia che lo esigano i governi {nel nome dell'uguaglianza e del progresso}. Abbiamo bisogno di questa difesa anche se i più sono ormai tributari dei servizi specializzati. Se non riconosciamo questa necessità di reagire, il monopolio radicale rafforzerà e affinerà i propri strumenti a un punto tale da superare la soglia della resistenza umana all'inazione e alla passività. {L'espansione industriale che impone il consumo obbligatorio ha un limite nel bisogno umano di iniziativa autonoma.}

Non sempre è facile determinare che cosa costituisca un consumo forzoso. Il monopolio della scuola non si fonda in primo luogo su una legge che punisca i genitori o i ragazzi colpevoli di diserzione scolastica. Non che tali leggi non esistano, ma la scuola poggia su un'altra tattica: segregazione dei non scolarizzati, accentramento dell'apparato del sapere sotto il controllo degli insegnanti, trattamento sociale privilegiato per gli studenti. Difendersi da leggi che rendano obbligatorie l'istruzione, la vaccinazione o il prolungamento della vita umana è importante, ma non basta. Le procedure che già permettono di proteggersi contro la privazione di un bene o di un diritto vanno estese ai casi in cui la parte minacciata voglia difendersi dall'obbligo di consumare, qualunque sia il tipo di consumo in questione. La soglia di intollerabilità di un monopolio radicale non può essere fissata in anticipo, ma se ne può prevenire la minaccia[16]. Una legislazione che definisca la natura precisa del monopolio ritenuto intollerabile deve essere frutto di un processo politico.

Difendersi dalla generalizzazione del monopolio è difficile quanto difendersi dal dilagare dell'inquinamento. Si è più pronti a insorgere contro un attentato ai propri interessi privati che non contro i pericoli che minacciano l'insieme del corpo sociale. I nemici dichiarati dell'automobile sono molto più numerosi dei nemici del volante: gli stessi che sono contrari alle automobili in genere perché inquinano l'aria, distruggono il silenzio e schiavizzano l'utente non esitano poi a usare la propria macchina convinti che essa non inquini granché, né hanno la sensazione di alienare la propria libertà quando sono al volante. {È qui che si coglie il carattere radicale del monopolio, nel fatto cioè che, in una collettività, la maggioranza dà più peso al vantaggio personale immediato che non al male futuro incombente su tutti[17].} La difesa contro il monopolio è ancora più difficile se si tiene conto dei fattori seguenti. Da una parte, la società è già adesso satura di autostrade, scuole e ospedali; dall'altra, l'innata capacità dell'uomo di formulare atti indipendenti è paralizzata da tanto tempo che sembra essersi atrofizzata; infine, le soluzioni che offrono un'altra possibilità, per il fatto d'essere semplici, sembrano escluse dal campo delle cose immaginabili. È difficile sbarazzarsi del monopolio una volta che esso ha congelato la forma del mondo fisico, sclerotizzato il comportamento e mutilato l'immaginazione. Quando il monopolio radicale viene scoperto, in genere è troppo tardi {per liberarsene in modo economico}.

L'eliminazione di un monopolio commerciale avviene a spese della minoranza che ne trae profitto, cioè a spese di quei pochi che, di solito, riescono a sfuggire ai controlli. {La cosa è diversa nel caso del monopolio radicale, dalla cui continuazione dipende non il profitto di alcuni ma il modo di vita della maggioranza. Perché sia possibile spezzarlo occorre che la maggioranza si renda conto che il pericolo incombente non è solo la fine del suo stile di vita, ma la fine del suo mondo. Tuttavia questa minaccia, da sola, forse non basta per indurre la maggioranza ad affrontare il costo della distruzione del monopolio.} Essa non accetterà di pagarne il prezzo se non mettendo sulla bilancia da una parte le promesse di una società conviviale e dall'altra i miraggi d'una società di progresso. La gente sceglierà la bicicletta solo dopo aver compreso due cose: da un lato che il costo reale dei veicoli rapidi è diventato incalcolabile; {dall'altro, che per ogni ora di vita spesa al servizio della circolazione i veicoli a velocità di bicicletta permettono di fare più chilometri di qualsiasi altro veicolo più veloce}. Ben poca gente sarebbe disposta a pagare il costo della sopravvivenza se confondesse la convivialità con l'indigenza.

Certi sintomi del monopolio radicale cominciano ad affiorare nella coscienza sociale, e soprattutto questo: anche nei Paesi più altamente sviluppati, e qualunque sia il loro regime politico, il tasso di crescita della frustrazione supera di gran lunga quello della produzione. Certo le politiche di alleviamento della frustrazione riescono facilmente a distrarre l'attenzione dalla natura profonda del monopolio; ma a ogni successo superficiale di queste politiche, che corregge distorsioni e diluisce la critica in vaghe riforme, il monopolio di cui ci occupiamo non fa che radicarsi ancora più saldamente.

Il primo dei palliativi è la difesa del consumatore. Il consumatore non può fare a meno dell'automobile. Compra questa o quella marca. Scopre che la maggior parte delle vetture è pericolosa, a qualunque velocità. Allora si organizza con altri consumatori per ottenere vetture più sicure, di qualità migliore e più durevoli, nonché strade più larghe e meno pericolose. La vittoria del consumatore è una vittoria di Pirro: un recupero di fiducia individuale nei veicoli superpotenti (pubblici o privati che siano) significa maggior dipendenza collettiva nei loro confronti, e una sempre maggiore frustrazione per chi deve, o vuole, andare a piedi.

L'effetto immediato di simili iniziative per l'autodifesa del consumatore «tossico» è quello di migliorare la qualità della droga fornita e di accrescere

la potenza del fornitore; ma alla lunga esse possono anche mettere lo sviluppo di fronte ai propri limiti: può darsi che un giorno le automobili diventino troppo care da comprare e i farmaci troppo pericolosi da testare. Acutizzando le contraddizioni intrinseche a un tale processo di industrializzazione dei valori, le maggioranze possono arrivare a prenderne piena coscienza. È possibile che il consumatore avvertito, quello che seleziona i suoi acquisti, alla fine arrivi a scoprire che gli conviene di più arrangiarsi da solo. {Ralph Nader, direttamente, non fa che promuovere e ribadire la dipendenza radicale; ma non è detto che, esasperandola, non contribuisca a farla scoppiare[18].}

Il secondo palliativo, che mira a pareggiare il tasso di crescita della produzione e quello della frustrazione, è l'ideologia della pianificazione. È illusione diffusa che dei pianificatori animati da ideali socialisti potrebbero in qualche modo creare una società socialista di cui i lavoratori dell'industria formerebbero la maggioranza. I sostenitori di quest'idea trascurano però un fatto, e cioè che il margine di adattabilità degli strumenti anticonviviali (quelli cioè che manipolano la persona) a una società socialista è ridottissimo. Una volta che i trasporti, l'educazione o l'assistenza medica siano disponibili gratuitamente, c'è rischio che il loro consumo venga imposto con maggior forza dai tutori dell'ordine morale, e che il sottoconsumatore venga accusato di sabotare lo sforzo nazionale. In un'economia di mercato, chi vuole curarsi l'influenza restandosene a letto è penalizzato con una perdita di introiti; in una società che si appella al «popolo» per raggiungere obiettivi di produzione stabiliti al vertice, il rifiuto di consumare assistenza sanitaria equivale a far professione di pubblica immoralità. La difesa contro il monopolio radicale è possibile a una sola condizione: che si esprima, sul piano politico, un accordo unanime sulla necessità di porre un limite alla crescita. Un tale consenso si situa esattamente all'opposto dell'atteggiamento che è ora comune a tutte le opposizioni politiche e che consiste nel chiedere più cose utili per più gente inutile[19].

L'equilibrio tra l'uomo e l'ambiente da una parte e, dall'altra, fra la possibilità di esercitare un'attività creativa e la somma dei bisogni elementari da soddisfare con tali attività – questo duplice equilibrio è ormai vicino al punto di rottura. E tuttavia la maggioranza non ne è preoccupata. A questo punto bisogna spiegare perché i più sono ciechi o impotenti di fronte al pericolo. L'accecamento, io credo, è la conseguenza di un terzo

squilibrio, quello del sapere; quanto all'impotenza, essa dipende dal perturbamento di un quarto equilibrio, che io chiamo equilibrio del potere.

La sovraprogrammazione[20]

L'equilibrio del sapere è determinato dal rapporto di due variabili: da una parte il sapere proveniente da relazioni creative tra l'uomo e il suo ambiente naturale, dall'altra il sapere reificato dell'uomo agito dal suo ambiente ingegnerizzato[21].

Il primo tipo di sapere è l'effetto dei nodi di relazioni che si stabiliscono spontaneamente tra le persone, nell'impiego di strumenti conviviali. Il secondo sapere discende da un addestramento intenzionale e programmato. L'apprendimento della lingua materna rientra nella prima categoria, l'ingestione della matematica a scuola appartiene alla seconda. Nessuna persona sensata direbbe che parlare, camminare o occuparsi di un bambino siano risultato di una educazione formale come invece è di solito per la matematica, la danza classica o la pittura.

L'equilibrio del sapere, cioè il rapporto tra le due variabili, è diverso a seconda del luogo e del tempo. Il rito vi ha grandissima parte: un musulmano sa un po' d'arabo per via della sua preghiera. Questa acquisizione di sapere avviene per interazione in un contesto delimitato da una tradizione. È in modo analogo che i contadini assimilano il folklore della loro terra. Classi e caste moltiplicano le occasioni di apprendere: il ricco *sa* stare a tavola e parlare in società (e tiene lui stesso a dire che «queste cose non si imparano»); il povero saprà sopravvivere degnamente là dove nessuna scuola può insegnare al ricco come cavarsela.

Per l'acquisizione del primo tipo di sapere, fondamentale è la struttura dello strumento: meno è conviviale, più incentiva l'insegnamento. In certe tribù, piccole e di forte coesione, il sapere è diviso assai equamente tra la maggioranza dei membri della tribù: ognuno sa la maggior parte di ciò che il gruppo sa. Alla tappa successiva del processo di civilizzazione, vengono introdotti nuovi strumenti, più gente sa un maggior numero di cose, ma non tutti sanno più fare ogni cosa ugualmente bene. La competenza, tuttavia, non implica ancora il monopolio della comprensione: si può comprendere ciò che fa un fabbro senza essere fabbro, non c'è bisogno di essere cuoco per sapere come si cucina. Questo gioco combinato di una informazione

largamente diffusa e di una attitudine generale a trarne profitto è caratteristico delle società in cui prevale lo strumento conviviale. La tecnica dell'artigiano può essere compresa osservando il suo lavoro, mentre le risorse complesse che egli mette in opera non possono essere acquisite se non al termine di una lunga operazione disciplinata: l'apprendistato. Il sapere globale di una società si espande quando, nello stesso tempo, si sviluppano il sapere acquisito spontaneamente e il sapere trasmesso da un maestro; allora disciplina e libertà si congiungono armoniosamente. L'espansione del campo di equilibrio del sapere non può andare all'infinito; contiene in sé stessa il proprio limite. Questo campo è ottimizzabile, non indefinito. Prima di tutto perché l'arco di una vita umana è limitato. Poi (e anche questo è un fatto inesorabile) perché la specializzazione dello strumento e la divisione del lavoro si incrementano reciprocamente e, al di là di un certo punto, richiedono una sovraprogrammazione tanto dell'operatore quanto del cliente. Da questo momento, la maggior parte del sapere di ognuno è effetto del volere e del potere altrui[22]. La cultura di un corpo sociale può fiorire in varietà innumerevoli, ma ci sono dei limiti materiali alla specializzazione che non si possono aggirare.

In quale ambiente il bambino di città vede la luce? In un insieme complesso di sistemi che significano una cosa per quelli che li progettano e un'altra per chi ne fa uso. Posto a contatto con migliaia di sistemi, ai loro punti terminali, l'uomo di città sa servirsi del telefono e del televisore, della legge e delle assicurazioni, ma non sa come funzionino. L'acquisizione spontanea del sapere è limitata ai meccanismi di adattamento a un comfort massificato. L'uomo di città è sempre meno in grado di farsi {tanto le sue cose quanto le sue idee}. Far da mangiare, far la corte o fare l'amore, tutto diventa materia d'insegnamento. Deviato dall'educazione e verso l'educazione, l'equilibrio del sapere si degrada. Sappiamo ciò che ci è stato insegnato, ma non impariamo più da soli. Sentiamo d'aver bisogno di essere formati.

Il sapere diventa in questo modo un bene e, come ogni altro bene messo sul mercato, è soggetto alla scarsità. Celare la natura di questa scarsità è la funzione, costosissima, di una educazione multiforme. È educazione la preparazione programmata alla «vita attiva» mediante l'ingestione di istruzioni confezionate in serie, prodotte dalla scuola. Ma è educazione anche la connessione continua al flusso delle informazioni emesse dai media (informazioni *su* quello che accade), come è educazione il

«messaggio» di ogni bene prodotto dall'industria manifatturiera. Qualche volta il messaggio è scritto sulla scatola, e bisogna leggerlo. Se il prodotto è più elaborato, la sua forma, il suo colore, le associazioni provocate dettano all'utente il modo di servirsene. Permanente, l'educazione lo è in particolare, come un ricostituente di stagione, per il dirigente, il poliziotto e l'operaio specializzato, periodicamente superati dalle innovazioni nei rispettivi campi. Quando la gente si usura, e deve continuamente ritornare sui banchi di scuola per prendere un bagno di sapere e di sicurezza; quando l'analista deve essere riprogrammato a ogni nuova generazione di calcolatori; allora, veramente, il sapere è una merce soggetta alla scarsità. Così l'educazione diventa, nella società, il problema più scottante e insieme più mistificante.

Ovunque il tasso di aumento del costo della formazione è superiore a quello del prodotto globale. Di ciò si danno due diverse interpretazioni. Per l'una, la formazione è un mezzo per raggiungere dei fini economici; l'investimento di sapere nell'uomo è richiesto dalla necessità di accrescere la produttività[23]. In questa prospettiva, l'aumento sproporzionato del terziario terapeutico significa che la produzione globale si avvicina all'asintoto. Per parare il pericolo, occorre trovare il mezzo di migliorare il rapporto costi-benefici nell'ortopedia pedagogica. Le scuole saranno le prime a essere colpite dalla tendenza a razionalizzare il processo di produzione del capitale-sapere. A mio avviso è un peccato: per quanto distruttiva e inefficace, la scuola, per il suo carattere tradizionalista, assicura un minimo di protezione al bambino; una volta liberati dagli impacci inerenti al sistema scolastico, gli educatori potrebbero rivelarsi dei «condizionatori» mortalmente efficaci[24].

Il punto di partenza della seconda interpretazione è opposto: il terziario, che non si può peraltro assimilare al solo settore della formazione, è il prodotto sociale più prezioso dello sviluppo industriale. Pertanto, il declino dell'utilità marginale dell'educazione non è un buon motivo per limitarne la produzione. Al contrario, la sostituzione della domanda di servizi alla domanda dei beni segna il passaggio a un'economia stabile e, insieme, un miglioramento della «qualità della vita». Nove volte su dieci, le previsioni su quello che sarà il 2000, nel loro ultimo capitolo, descrivono la felicità come una valanga di consumo terziario.

Queste due interpretazioni[25] spostano entrambe l'equilibrio del sapere: concorrono allo sviluppo delle tecniche di manipolazione educativa e

soffocano ogni curiosità personale. Considerare la formazione come mezzo di produzione o come prodotto di lusso è la stessa cosa, dal momento che si concorda nel chiederne di più: in ambo i casi l'equilibrio del sapere viene spostato a vantaggio di più insegnamenti. Le due posizioni si basano sul medesimo postulato, segnato da un carattere di fatalità: il mondo moderno è talmente artificiale, alienato, arcano, che trascende la capacità dell'uomo comune e non può essere scoperto ma solo conosciuto per via di rivelazione dai grandi iniziati e dai loro discepoli.

Sostituire la suoneria dell'educazione alla veglia del sapere significa soffocare nell'uomo il poeta, gelare il suo potere di dare senso al mondo. Non appena, separato dalla natura, privato di lavoro creativo, mutilato nella curiosità, l'uomo perde le sue radici, è paralizzato, appassisce. Sovradeterminare l'ambiente fisico significa renderlo fisiologicamente ostile. Annegare l'uomo nel benessere significa incatenarlo al monopolio radicale. Corrompere l'equilibrio del sapere significa trasformare l'uomo in una marionetta dei suoi strumenti. Invischiato nella sua infelicità climatizzata, egli è castrato: gli resta solo la rabbia, che lo porta a uccidere oppure a uccidersi.

Poeti e buffoni sono sempre insorti contro l'oppressione dogmatica del pensiero creativo. Denunciano, servendosi di metafore, quel modo di pensare che si ferma alla lettera[26]. Nella cornice dello humour, mettono in mostra l'insensatezza di ciò che pretende d'esser serio. Aprono gli occhi alla sorpresa, dissolvono le certezze, bandiscono i timori e slegano i corpi paralizzati. Il profeta denuncia le credenze, mette a nudo le superstizioni, sveglia le persone, ne suscita le forze e l'ardore. Possono i moniti della poesia, dell'intuizione, della teoria, contro l'avanzata del dogma sullo spirito, condurre a una rivoluzione del risveglio[27]? Non è escluso. Ma condizione perché l'equilibrio del sapere possa essere raddrizzato è che Chiesa e Stato siano separati, che burocrazia della verità e burocrazia del benessere siano divise, che il sapere obbligatorio e l'azione politica siano distinti. La scrittura poetica non farà esplodere la società se non lasciandosi colare nello stampo del processo politico.

Già altre volte il diritto è servito a slegare l'ideologia dalle leggi. Il diritto, che già difese il corpo sociale dalle esorbitanti pretese dei chierici, può ora farlo contro quelle degli educatori. Non corre molta differenza tra l'obbligo di andare a scuola, o altrove, e quello di andare in chiesa. Un giorno il diritto potrà realizzare la separazione tra educazione e politica,

come principio costitutivo della società. Ma sin d'ora esso può servire a combattere la proliferazione del terziario e il suo impiego per la riproduzione {di un capitalismo del sapere e di una società di classe fondata sulla reificazione dell'educazione}.

Comprendere per davvero l'aumento del costo dell'educazione suppone che siano note le due facce del problema: prima di tutto, che lo strumento non conviviale comporta come effetto collaterale inevitabile un aumento della spesa educativa che presto supera la produttività totale della società; e in secondo luogo, che un'istruzione attrezzata in maniera non conviviale è economicamente impraticabile.

Il primo aspetto ci fa capire la necessità di passare a una società in cui lavoro, svago e politica favoriscano l'apprendimento, una società che funzioni con un minor grado di educazione formale. Il secondo aspetto ci fa capire la possibilità di attuare delle soluzioni educative che facilitino un'acquisizione spontanea del sapere, confinando l'insegnamento programmato a casi limitati e chiaramente specificati[28].

Su tutta la superficie del pianeta, lo strumento altamente capitalizzato richiede un alto capitale umano. Dopo la Seconda guerra mondiale, la razionalizzazione della produzione ha penetrato le regioni cosiddette arretrate e le metastasi industriali hanno preso a esercitare sulla scuola un'intensa domanda di personale programmato. La proliferazione del benessere esige un appropriato condizionamento per viverci insieme. Ciò che la gente impara nelle scuole che si moltiplicano in Malesia come in Brasile è innanzitutto questo: misurare il tempo con l'orologio del programmatore, stimare l'avanzamento con gli occhiali del burocrate, apprezzare l'accresciuto consumo con l'animo del mercante, considerare il perché del lavoro con gli occhi del responsabile sindacale. Questo non è il maestro di scuola a insegnarglielo, ma il percorso programmato che la struttura della scuola insieme produce e oblitera. Ciò che insegna il maestro non ha importanza, dal momento che i bambini devono trascorrere centinaia di ore riuniti per classi d'età, assoggettarsi alla routine del programma (il percorso o curricolo) e, in base alla loro capacità di assoggettarvisi, ricevere un diploma. Che cosa si impara a scuola? Si impara che più ore vi si passano, più aumenta il proprio prezzo sul mercato. Si impara a valorizzare il consumo scaglionato di programmi. Si impara che tutto ciò che è prodotto da un'istituzione dominante vale e costa caro, anche quello che non si vede, come l'istruzione o la salute. Si impara a valorizzare l'avanzamento

gerarchico, la sottomissione e la passività, e persino la devianza-tipo che il maestro ama interpretare come sintomo di creatività. Si impara a brigare disciplinatamente i favori del burocrate che presiede alle sedute quotidiane – il professore a scuola, il capo in fabbrica. Si impara a definirsi come detentori di un capitale di sapere nella specialità in cui si è investito il proprio tempo. Si impara, infine, ad accettare senza mugugni *il proprio posto* nella società, cioè la classe e la carriera precise che corrispondono rispettivamente al livello e al campo di specializzazione scolastica[29].

L'istruzione non diventa una necessità soltanto perché occorre diplomare la gente per selezionare quelli a cui si darà lavoro, ma anche per controllare quelli che accedono al consumo. È lo sviluppo industriale stesso che porta l'istruzione a esercitare il controllo sociale indispensabile per un uso efficiente dei prodotti. L'industria edilizia nei Paesi dell'America latina è un buon esempio delle disfunzioni educative provocate dagli architetti. In questi Paesi, le grandi città sono contornate da vaste zone, *favelas*, *barriadas* o *poblaciones*, dove la gente si costruisce i suoi ripari da sola. Non costerebbe molto prefabbricare dei componenti per abitazioni e per servizi comuni facili da montare: la gente potrebbe costruirsi alloggi più durevoli, più confortevoli e più salubri, e nello stesso tempo apprendere l'uso di nuovi materiali e di nuovi sistemi. Invece di questo, invece di incoraggiare l'attitudine innata nell'uomo a modellare il proprio ambiente, i governi paracadutano su queste baraccopoli servizi comuni concepiti per una popolazione che viva in case di tipo moderno. Con la loro semplice presenza, la superstrada asfaltata, la scuola nuova e il posto di polizia in vetro e acciaio definiscono come modello l'edificio progettato e costruito da specialisti, e in tal modo appongono sulla casa che ci si costruisce da soli il marchio della bidonville, riducendola a non essere altro che una baracca di latta. Questa definizione è poi consacrata dalla legge, la quale rifiuta il permesso di costruire a chi non può presentare un progetto firmato da un architetto. Così si spoglia la gente della sua attitudine naturale a investire il proprio tempo personale nella creazione di valori d'uso, e la si obbliga a un lavoro salariato: potrà così scambiare il suo salario con dello spazio condizionato industrialmente. E la si spoglia anche della possibilità di imparare facendo. {Il tipo di costruzione che la scuola ha reso possibile rende a sua volta necessaria la scuola.}

La società industriale esige che alcuni siano programmati per guidare camion, altri per costruire case. Ad altri ancora si deve insegnare a vivere

nei grandi complessi abitativi. Insegnanti, assistenti sociali e poliziotti lavorano a braccetto per mantenere la popolazione sottopagata o parzialmente disoccupata in case che né si è fatta da sé, né può modificare. In tal modo l'economia realizzata nella costruzione di case popolari fa aumentare, naturalmente, il costo di manutenzione dell'immobile, ma esige inoltre per spese terziarie un multiplo della somma risparmiata: per istruire, animare, promuovere, ossia per controllare, conformare e condizionare il locatario consenziente. Per sistemare più persone su una superficie minore, il Brasile e il Venezuela hanno fatto l'esperimento dei grandi immobili. Dapprima è stato necessario che la polizia sloggiasse la gente dai suoi «tuguri» per rialloggiarla in appartamenti. Poi gli assistenti sociali si sono cimentati nel duro compito di socializzare dei locatari non abbastanza scolarizzati per comprendere da soli che non si allevano maiali sul balcone di un undicesimo piano e non si coltivano fagiolini rossi nella vasca da bagno.

A New York chi non ha dodici anni di scolarità è considerato alla stregua di un invalido: diventa inoccupabile e cade sotto la tutela di assistenti sociali che decidono come dovrà vivere. Il monopolio radicale dello strumento sovraefficiente estorce al corpo sociale un crescente (e costoso) condizionamento dei suoi clienti. Le automobili prodotte dalla Ford richiedono, per essere riparate, meccanici periodicamente aggiornati dalla fabbrica stessa. I fautori della «rivoluzione verde» selezionano sementi ad alto rendimento le quali possono essere usate solo da una minoranza che disponga di un duplice concime: quello chimico e quello educativo. Più salute, più velocità e più raccolto significano individui più ricettivi, più passivi, più disciplinati. Le scuole produttrici di controllo sociale, facendosi carico della maggior parte del costo di queste discutibili conquiste, con ciò stesso lo mascherano.

Cedendo alle pressioni esercitate su di essa in nome del controllo sociale, la scuola tocca e supera la sua seconda soglia critica. I pianificatori fabbricano programmi più variati e più complessi, la cui utilità marginale per ciò stesso diminuisce[30].

Mentre la scuola allarga il campo delle sue pretese, altri servizi si scoprono una missione educatrice. La stampa, la radio e la televisione non sono più soltanto mezzi di comunicazione, dal momento che le si mette deliberatamente al servizio dell'integrazione sociale. I settimanali aumentano la loro diffusione riempiendosi di informazioni stereotipate,

diventano dei prodotti finiti che forniscono già bell'e confezionata un'informazione filtrata, asettica, predigerita. Questa informazione «migliore» soppianta l'antica discussione di piazza; col pretesto di informare, suscita una docile bulimia di alimenti precotti e uccide la capacità naturale di scegliere, padroneggiare, organizzare l'informazione. Si offre al pubblico qualche vedette o qualche specialista volgarizzato dai confezionatori del sapere, mentre la voce dei lettori viene confinata, dopo attenta selezione, nella rubrica delle «lettere al direttore» o nelle docili risposte alle varie inchieste promosse dallo stesso rotocalco[31].

Ora, gli uomini non hanno bisogno di una maggiore quantità di insegnamento. Hanno bisogno di imparare certe cose. Bisogna che imparino a rinunciare, il che non si apprende a scuola; che imparino a vivere entro certi limiti, come è necessario ad esempio per far fronte al problema della natalità. La sopravvivenza umana dipende dalla capacità degli interessati di imparare presto, *da sé stessi*, quello che *non possono* fare. Gli uomini devono imparare a controllare la loro riproduzione, il loro consumo e il loro uso delle cose. È impossibile *educare* la gente alla povertà volontaria, così come l'autocontrollo non può essere il risultato di una manipolazione. È impossibile *insegnare* la rinuncia gioiosa ed equilibrata, in un mondo strutturalmente orientato tutto a produrre sempre di più e a creare l'illusione che ciò costi sempre meno.

Bisogna (per scegliere un esempio) che tutti imparino il perché e il come del controllo delle nascite. Il motivo è chiaro: l'uomo si è evoluto su una particella del cosmo; il suo universo, circoscritto dalle risorse dell'ecosfera, non può ammettere che un numero limitato di occupanti. La tecnica ha modificato le caratteristiche di questa nicchia ecologica e l'ecosfera può ora accogliere più abitanti, ciascuno con minore adattamento vitale al proprio ambiente – ciascuno dotato, mediamente, di meno spazio, meno competenza, meno radici nella tradizione. Il tentativo di fabbricare un ambiente «migliore» si è rivelato altrettanto presuntuoso che quello di «migliorare» la salute, l'educazione o la comunicazione. Il risultato è che oggi c'è più gente sempre meno a proprio agio. I nuovi strumenti che hanno favorito la crescita della popolazione non possono assicurarne la sopravvivenza. La messa in opera di nuovi strumenti ancora più potenti accresce il numero dei frustrati più rapidamente di quanto accresca il totale della popolazione. Su un mercato stracolmo, il senso di privazione si accentua ed esige sempre più la programmazione dei clienti[32].

Il successo di qualunque pianificazione riposa su un fattore chiave: il controllo del numero degli individui per i quali si pianifica. Ma, fino a oggi, tutte le pianificazioni demografiche sono fallite: la gente limita le nascite solo quando l'abbia deciso per proprio conto. Il paradosso è che l'uomo oppone la sua più forte resistenza proprio all'insegnamento di cui avrebbe maggiormente bisogno. Qualunque programma di controllo delle nascite condotto sul modello industriale avrà lo stesso decorso che hanno avuto altri sforzi di terapia imposta, come la scuola e l'ospedale. All'inizio giocherà l'effetto di seduzione; poi verrà l'escalation dell'aborto e della sterilizzazione obbligatori; alla fine si avrà l'argomento decisivo per perpetrare genocidi, paupericidi e altre forme di megamorte. {L'orrore dell'applicazione della scienza moderna a strutture manipolatrici non si presenta in nessun altro campo con tanta mostruosa evidenza come nel campo demografico.}

Senza la pratica di una contraccezione volontaria ed efficace, l'umanità sarà schiacciata dal proprio numero prima ancora d'essere schiacciata dalla potenza dei propri strumenti. Ma la generalizzazione della contraccezione non può in alcun caso esser opera di un'organizzazione manipolatrice dotata di un suo strumento miracoloso. Una nuova pratica, opposta a quella d'oggi, può derivare solo da un nuovo rapporto tra l'uomo e il suo strumento[33]: per essere efficace, la contraccezione esige che si generalizzi quella mentalità conviviale che sola rende possibile il controllo dello strumento in questione[34].

I sistemi richiesti dal controllo delle nascite sono l'esempio tipo dello strumento conviviale moderno: integrano i dati della scienza più avanzata con arnesi utilizzabili al prezzo di un minimo di buon senso e di esperienza. Tali sistemi offrono un insieme di nuovi mezzi per esercitare le pratiche millenarie di contraccezione, sterilizzazione e aborto. Grazie al loro basso costo, possono esser resi accessibili a chiunque. Data la loro varietà, si conciliano con le credenze, le occupazioni e le situazioni più diverse. Con ogni evidenza, sono strumenti che strutturano la relazione che ciascuno ha con il proprio corpo e con gli altri. {Sono predestinati all'uso conviviale.}

Il controllo delle nascite è un'impresa da realizzare entro un tempo ridottissimo. Non potrà essere realizzata se non in modo conviviale. È un controsenso pretendere di imporre a una popolazione l'uso dello strumento conviviale negli atti riguardanti la sfera sessuale, e per un altro verso continuare a condizionarla al solo consumo in tutte le altre sfere {(inclusa la

fantasia sessuale)}. È assurdo chiedere a un contadino brasiliano di usare da solo il preservativo, dopo che gli si è *insegnato a dipendere* dal medico per le iniezioni e le ricette, dall'avvocato per risolvere una lite e dall'insegnante per imparare a leggere e scrivere. È un controsenso oggi legiferare sull'aborto come «atto medico» quando è divenuto più semplice che mai riconoscere l'inizio di una gravidanza o interromperla. Ma non è meno utopistico immaginare che in India l'istituzione medica affidi di sua volontà la sterilizzazione a degli assistenti analfabeti addestrati allo scopo. Il giorno in cui gli interessati prenderanno coscienza che questa delicata operazione può essere eseguita altrettanto bene, se non meglio, da un profano, purché sia capace dell'attenzione e dell'abilità che sono ad esempio richieste per la pratica ancestrale della tessitura di un sari, quel giorno segnerà la fine del monopolio dei medici su tutta una serie di operazioni non così costose da essere precluse ai più. Via via che strumenti postindustriali razionali si diffonderanno, i tabù dello specialista seguiranno l'apparato industriale nella sua caduta come l'avevano accompagnato nella sua gloria. Lo strumento semplice, povero, trasparente è un umile servitore {e la condizione per interscambi personali}. Lo strumento elaborato, complesso, arcano è un padrone arrogante {e si erge come barriera tra uomo e uomo} [35].

La polarizzazione[36]

L'industrializzazione moltiplica gli uomini e le cose. I sottoprivilegiati crescono di numero, mentre i privilegiati consumano sempre di più. Di conseguenza, tra i poveri aumenta la fame e tra i ricchi la paura. Guidato dal bisogno e dal sentimento d'impotenza, il povero reclama un'industrializzazione accelerata; spinto dalla paura e dal desiderio di proteggere il suo star meglio, il ricco s'impegna in una difesa sempre più rabbiosa e rigida[37]. Mentre il potere si polarizza, l'insoddisfazione si generalizza. La possibilità che pur ci è data di creare per tutti maggiore felicità con meno abbondanza è relegata nell'angolo cieco della visione sociale.

Questo accecamento nasce dallo squilibrio della bilancia del sapere. Gli intossicati dall'educazione sono buoni consumatori e buoni utenti. Vedono la loro crescita personale sotto forma di accumulazione di beni e di servizi

prodotti dall'industria. Anziché fare le cose da sé stessi, preferiscono riceverle bell'e pronte dall'istituzione. Soffocano il loro potere innato di apprendere il reale. Lo squilibrio della bilancia del sapere spiega come mai l'avanzata del monopolio radicale dei beni e dei servizi non venga quasi affatto percepita dall'utente. Ma non ci dice perché costui si senta tanto impotente a modificare le disfunzioni, nella misura in cui le percepisce.

È qui che interviene l'effetto di un quarto tipo di sconvolgimento: la polarizzazione crescente del potere. Sotto la spinta della megamacchina in espansione, il potere di decidere del destino di tutti si concentra nelle mani di alcuni. E, in questa frenesia di crescita, le innovazioni che migliorano la sorte della minoranza privilegiata crescono ancora più rapidamente del prodotto globale.

Un aumento del tre per cento del livello di vita americano costa venticinque volte più caro di un uguale aumento del livello di vita in India, Paese che pure è più popoloso e prolifico del Nord America. Nella corsa alla crescita industriale, la condizione del povero può essere migliorata se il ricco consuma di meno, mentre quella del ricco non può esserlo se non al prezzo della spoliazione mortale del povero. Il ricco sostiene che sfruttando il povero lo arricchisce perché in ultima analisi egli crea abbondanza per tutti; e le élite dei Paesi poveri diffondono questa favola.

Il ricco si arricchirà e spoglierà più d'un povero nel prossimo decennio. Il fatto che il mercato internazionale fornisca loro del frumento imporrà ai Paesi poveri di costruire reti di trasporto e di distribuzione, a un prezzo sociale che sarebbe praticamente bastato a trasformare l'agricoltura locale. Ma l'angoscia che ci stringe nell'osservare la controproduttività delle politiche di «sviluppo»[38] non deve impedirci di comprendere la struttura della ripartizione del potere, che costituisce la quarta dimensione attraverso cui il sovrasviluppo esercita i suoi effetti distruttivi. L'industrializzazione sfrenata fabbrica la povertà moderna. È vero che i poveri hanno un po' più di soldi, ma con quel loro poco denaro possono fare di meno: {e non tanto a causa dell'aumento dei prezzi, quanto per la paralisi che colpisce la produzione dei valori che non siano merci}. La modernizzazione della povertà va di pari passo con la concentrazione del potere: {potere che consiste soprattutto nel decidere quello che si potrà o dovrà produrre}. È un punto da comprendere bene, altrimenti non si coglie la natura profonda della polarizzazione.

La povertà si modernizza: la sua soglia monetaria si eleva perché nuovi prodotti industriali si presentano come beni di prima necessità, restando tuttavia inaccessibili ai più. Nel Terzo Mondo, grazie alla «rivoluzione verde», il contadino povero è espulso dalla sua terra. Come salariato agricolo guadagna di più, ma i suoi bambini non mangiano più come una volta. Il cittadino americano che guadagna dieci volte più del salariato agricolo è anche lui disperatamente povero. Entrambi pagano sempre più caro un crescente esser-meno.

Complementarmente, cresce il divario tra ricchi e poveri, poiché il controllo della produzione è centralizzato al fine di produrre sempre di più per il maggior numero. Mentre l'innalzarsi delle soglie di povertà è conseguenza della struttura del prodotto industriale, l'aumento del divario tra poveri e potenti dipende dalla struttura dello strumento. Chi vuole risolvere il primo aspetto del problema senza considerare il secondo non fa che sostituire alla privazione di cose una privazione di voce. La redistribuzione del prodotto non è il rimedio alla polarizzazione del controllo.

Con lo strumento fiscale si ovvia agli effetti superficiali della concentrazione industriale del potere. L'imposta sul reddito trova il suo complemento nei sistemi di sicurezza sociale, di sussidio e di equa distribuzione del benessere. Può anche accadere che al di là di una certa soglia il capitale venga statalizzato, o che si decida di ridurre il ventaglio dei salari[39]. Ma un simile controllo del reddito privato non può essere efficace se non è accompagnato da un controllo sul consumo di privilegi attribuiti all'individuo in virtù della sua funzione di produttore. Di per sé il controllo del reddito non ha alcun effetto perequativo sui privilegi che contano veramente in una società dove l'impiego è diventato più importante della famiglia. Finché i lavoratori saranno classificati in base al grado di capitalizzazione di forza lavoro che a ciascuno si imputa, la minoranza detentrice di stock di conoscenza ad alta quotazione si arrogherà regolarmente tutti i privilegi che permettono di *guadagnare tempo*. La concentrazione dei privilegi nelle mani di pochi è inerente alla produttività industriale[40].

Appena un secolo fa, nessuno avrebbe potuto immaginare la concentrazione del potere e dell'energia che oggi ci sembra normale. In una società moderna, l'energia industrializzata supera enormemente l'energia metabolica globale, cioè l'energia di cui dispone il corpo umano per

svolgere determinati compiti. Il rapporto tra l'energia meccanica e l'energia umana disponibile è di quindici in Cina e di trecento negli Stati Uniti. E le reti elettriche concentrano il controllo dell'energia e l'esercizio del potere più efficacemente di quanto non ci riuscisse la frusta nelle civiltà antiche. La ripartizione sociale del controllo del consumo di energia si è modificata radicalmente. Il funzionamento e, più ancora, la progettazione dell'infrastruttura energetica di una società moderna impongono l'ideologia del gruppo dominante, con una forza e una penetrazione inconcepibili per il sacerdote dell'antico Egitto o per il banchiere del secolo XVII. In quanto mezzo di dominio, la moneta perde il suo valore a vantaggio del carburante. Se per capitale si intende ciò che fornisce l'energia trasformatrice, l'inflazione energetica ha ridotto la maggioranza all'indigenza.

Via via che lo strumento s'ingrandisce, diminuisce il numero dei potenziali operatori. Via via che lo strumento diviene più efficiente, l'operatore impiega più beni e servizi costosi. Nei cantieri guatemaltechi, l'ingegnere è il solo ad avere l'aria condizionata nella sua baracca. Il suo tempo è così prezioso che egli prende l'aereo per andare nella capitale, e le sue decisioni sono così importanti che le comunica con una radiotrasmittente a onde corte. Ovviamente, l'ingegnere ha guadagnato i suoi privilegi accaparrandosi i fondi pubblici per ottenere i suoi titoli di studio. Il manovale indio non avverte la posizione relativamente privilegiata del suo caposquadra; invece i geometri e i disegnatori, che sono stati scolarizzati ma non sono arrivati fino alla laurea, soffrono tutt'a un tratto più acutamente il caldo del cantiere e la lontananza dalle famiglie. Sono relativamente impoveriti di tutta l'efficienza supplementare guadagnata dal loro capo.

Mai lo strumento è stato tanto potente. E mai è stato a tal punto accaparrato da una élite. Il diritto divino non correva così tanto in soccorso dei re d'una volta quanto la crescita dei servizi soccorre i funzionari d'oggi, nell'interesse supremo della produzione. I sovietici giustificano i trasporti supersonici dicendo che fanno risparmiare tempo ai loro scienziati. I trasporti a grande velocità, le reti di telecomunicazione, le cure mediche speciali e l'assistenza illimitata garantiti alla burocrazia vengono presentati come necessità per ottenere il massimo dagli individui che sono stati oggetto del massimo di capitalizzazione.

La società del megastrumento dipende per la sua sopravvivenza da molteplici sistemi che impediscono ai più di far valere la loro parola.

Quest'ultimo privilegio è riservato agli individui riconosciuti come i più produttivi. Normalmente la produttività di un individuo si misura dall'investimento educativo di cui è stato oggetto, dall'importanza del rituale d'iniziazione cui è stato sottoposto. Più è grande lo stock di conoscenza iniettato in un dato individuo, più è grande il valore sociale attribuito alle sue decisioni, e più legittima è altresì la sua domanda di prodotti industriali d'avanguardia.

Quando il potere che riposa sul titolo scolastico crolla, allora tornano alla ribalta forme di segregazione più antiche: la forza lavoro di un individuo vale *di meno* perché si tratta di un nero, di una donna, di uno straniero, di uno che non la pensa giusta, o che non è in grado di superare l'ordalia di certi test. Il minor ruolo della scuola nella selezione di una meritocrazia apre la porta a processi di selezione più primitivi[41]. Si crea così lo scenario per la moltiplicazione delle minoranze e lo sviluppo spettacolare delle loro rivendicazioni. Chiunque reclami ciò che gli è dovuto espone inevitabilmente la minoranza di cui fa parte al destino di essere vittima dei suoi intenti.

Man mano che coprono istituzioni più rare e più vaste, le gerarchie si elevano e si agglutinano. Un posto di dirigente in un'industria di punta: ecco il prodotto più ambito e conteso dello sviluppo. Gli altri, quelli che si affannano nelle retrovie e che costituiscono la maggioranza, sono distribuiti in una varietà di classi «inferiori»: i sottoistruiti, le donne, gli omosessuali, i giovani, i vecchi ecc. Ogni giorno si inventa un nuovo tipo di inferiorità, {che per un verso giustifica una nuova professione ma per un altro verso crea un nuovo gradino della scala sociale}. I movimenti minoritari, sia quello delle donne, dei neri o dei malpensanti, riescono al più a racimolare qualche laurea e qualche carriera per pochi individui usciti dalle loro file. Cantano vittoria quando ottengono il riconoscimento del principio «a lavoro uguale, uguale salario». Di qui il paradosso: da una parte questi movimenti rafforzano la credenza che i bisogni di una società ugualitaria non possano essere soddisfatti senza passare per un lavoro specializzato e un apparato burocratico a sviluppo verticale; dall'altro accumulano favolosi *quanta* di frustrazione che la minima scintilla farà esplodere.

Importa poco sapere per quali fini specifici le minoranze si organizzino, se vogliano un'equa ripartizione del consumo, buoni impieghi o il potere formale di governare strumenti ingovernabili. Fino a quando una minoranza agisce allo scopo di ottenere la propria parte in una società votata alla

crescita, non otterrà altro, per la più parte dei suoi membri, che un senso sempre più acuto d'insoddisfazione.

Quanto alle opposizioni che rivendicano il controllo delle istituzioni esistenti, esse non fanno che conferire loro una legittimità di tipo nuovo, esacerbandone al tempo stesso le contraddizioni. Cambiare un gruppo dirigente non è una rivoluzione. Che cosa significa il potere ai lavoratori, il potere nero, il potere delle donne o quello dei giovani, se non è altro che il potere di sostituirsi al potere esistente? Un potere del genere è, al massimo, quello di gestire meglio una crescita che in tal modo, grazie a queste provvidenziali prese di potere, è messa in grado di proseguire nella sua corsa gloriosa[42]. La scuola, che vi si insegni il marxismo o il fascismo, riprodurrà sempre una piramide di classi di respinti. L'aereo, sul quale all'occasione si dà accesso anche al lavoratore in vacanza, riproduce una gerarchia sociale con una classe superiore di individui che dell'aereo si servono senza tregua perché il loro tempo è supposto più prezioso di quello degli altri.

Nuove classi di sottoconsumatori e di sottoccupati sono da considerare tra gli inevitabili sottoprodotti della crescita industriale. Le donne, i neri, i figli dei poveri hanno cominciato a organizzarsi. L'organizzazione fa prendere loro coscienza della loro condizione comune. Per il momento, le minoranze organizzate reclamano il diritto all'avere, così sostenendo lo status quo. Esigere «a lavoro uguale, uguale salario» significa consolidare l'idea di un lavoro ineguale. Il giorno in cui reclameranno un uguale diritto al potere, potranno invece divenire il perno della ricostruzione sociale[43]. La società industriale forse non potrebbe resistere all'assalto di un vigoroso movimento femminista, ad esempio, che rivendicasse un lavoro uguale per tutti, senza distinzione alcuna[44]. Ci sono donne in tutte le classi e in tutte le razze. Esse esercitano la maggior parte delle loro attività quotidiane in modo non industriale. Le società industriali durano proprio perché ci sono le donne a svolgere quei compiti quotidiani che sfuggono all'industrializzazione[45]. Ma una società retta dai criteri dell'efficienza industriale degrada e svaluta il lavoro domestico, che d'altronde diverrebbe ancora più disumano se venisse integrato nel mondo industriale. Si può immaginare che il Nord America cessi di sfruttare la sottoindustrializzazione dell'America latina, ma non che cessi di destinare le sue donne alle corvée non industrializzabili. L'espansione dell'industria

si arresterebbe se le donne ci costringessero a riconoscere che la società non è più vivibile quando un solo modo di produzione eserciti il suo dominio sull'insieme. È urgente prendere coscienza della pluralità dei modi di produzione, ciascuno valido e rispettabile, che una società, per essere vivibile, deve far coesistere[46]. Questa presa di coscienza ci renderebbe padroni della crescita industriale. La crescita si arresterebbe se le donne e le altre minoranze tenute lontane dal potere esigessero un lavoro egualmente creativo per tutti, anziché reclamare l'eguaglianza dei diritti sul mega-apparato tecnico manipolato fino a oggi dall'uomo soltanto. Solo una struttura di produzione che protegga l'eguale ripartizione del potere permette un eguale godimento dell'avere[47].

L'obsolescenza[48]

La ricostruzione conviviale suppone lo smantellamento dell'attuale monopolio dell'industria, non la soppressione di qualunque produzione industriale. Implica che sia ridotta la polarizzazione sociale dovuta allo strumento, affinché nella forza produttiva coesista una pluralità dinamica di strutture complementari e quindi una pluralità di ambienti e di élite. Richiede l'adozione di strumenti che mettano in opera l'energia del corpo umano, non il regresso verso uno sfruttamento dell'uomo. Esige una considerevole riduzione della serie di trattamenti obbligatori, ma non impedisce a nessuno di farsi insegnare o curare se lo desidera. Una società conviviale non è una società congelata. La sua dinamica dipende dall'ampia ripartizione del controllo dell'energia, cioè del potere di operare un cambiamento reale. Nel sistema attuale di obsolescenza programmata su larga scala, alcuni centri di decisione impongono l'innovazione all'intera società e privano le comunità di base del potere di scegliersi il loro domani; in tal modo è lo strumento a imporre la direzione e il ritmo dell'innovazione. Un processo ininterrotto di ricostruzione conviviale è possibile a condizione che il corpo sociale protegga il potere delle persone e delle collettività di modificare e rinnovare i loro modi di vivere, i loro strumenti, il loro ambiente, in altri termini il potere di dare al reale un volto nuovo. In questa minaccia che l'industria fa incombere sul passato e sull'avvenire, sulla tradizione dell'utopia[49], sta la quinta dimensione in cui va salvaguardato l'equilibrio.

La polarizzazione sociale, si è visto, risulta da due fattori combinati: l'aumento del costo dei beni e dei servizi prodotti e confezionati dall'industria, e la crescente scarsità degli impieghi considerati altamente produttivi. L'obsolescenza, dal canto suo, produce la svalorizzazione. Questa *svalorizzazione* non è effetto di un tasso generale di cambiamento, ma del cambiamento che subiscono i prodotti che esercitano un monopolio radicale[50]. La *polarizzazione* sociale è determinata dal seguente fatto: il costo dei beni e dei servizi standardizzati è divenuto tale che la maggior parte della gente non può accedere al loro insieme; più se ne aumenta la produzione, più se ne spalma uniformemente la distribuzione, più si esclude il consumatore dal controllo su ciò che riceve. L'*obsolescenza*, da parte sua, può divenire intollerabile anche a chi non è espulso dal mercato: essa obbliga il consumatore a staccarsi continuamente da ciò che è stato costretto a desiderare, pagare e installare nella sua esistenza. La necessità artificiale e l'obsolescenza pianificata sono due dimensioni distinte della sovraefficienza, che sostengono una società in cui il livello di consumo non solo rispecchia, ma crea la gerarchia del privilegio.

Ciò che più importa non è che l'obsolescenza forzata distrugga vecchi modelli o vecchi sistemi, che Ford si sbarazzi di un tipo d'auto non fornendo più pezzi di ricambio, o che la polizia escluda dalla circolazione le automobili vecchie, non più rispondenti alle ultime norme di sicurezza. Per mancanza di benzina o per desiderio di efficienza, si può anche sostituire l'automobile con treni suburbani. L'innovazione è intrinseca a un modo di produzione industriale accoppiato a un'ideologia di progresso. Il prodotto non può essere migliorato se non *riconvertendo* il mega-apparato tecnico; e perché ciò «renda», occorre creare immensi mercati *in funzione* del nuovo modello. La maniera migliore di aprire un mercato è di associare il nuovo prodotto a un importante privilegio. Se l'identificazione riesce, il vecchio modello è svalorizzato e il consumatore si abbandona all'ideologia dello sviluppo illimitato, intrinseca alla migliorata «qualità» del bene di consumo. Gli individui, ma anche i Paesi, si classificano socialmente secondo l'anzianità del loro stock di strumenti e di beni. Alcuni, la minoranza, possono permettersi il lusso di avere sempre l'ultimo modello, gli altri si servono ancora di armi, automobili, lavatrici e medicinali vecchi di cinque o quindici anni; probabilmente passano le vacanze in alberghi altrettanto fuori moda, cioè declassati. Il livello di obsolescenza dei loro consumi indica esattamente dove si trovano nella scala sociale.

La classificazione sociale degli individui in base all'età degli oggetti che utilizzano non è appannaggio del solo capitalismo. Ovunque l'economia sia fondata sulla produzione e confezione massive di beni e servizi soggetti a usura, solo pochi privilegiati hanno accesso alle ultime novità. Solo poche infermiere partecipano ai corsi di anestesia più moderni, e solo alcuni burocrati possono viaggiare a bordo dell'ultimo modello di auto o aereo. Ognuno, nell'élite costituita in seno alla minoranza, riconosce e classifica l'altro secondo l'età dei suoi strumenti – se non dell'equipaggiamento domestico, per lo meno del corredo d'ufficio.

L'innovazione costa cara, e per giustificare la spesa il dirigente deve provare che essa sia un fattore di progresso. Per tradurre in cifre questo progresso, in una economia pianificata il dipartimento di ricerca e sviluppo chiama in proprio aiuto la pseudoscienza, mentre in una economia di mercato l'ufficio vendite fa ricorso a ricerche di mercato. In ogni caso, l'innovazione periodica alimenta la credenza che l'ha generata, l'illusione che il nuovo corrisponda al meglio. Questa credenza è divenuta parte integrante della mentalità moderna. Si dimentica soltanto che tutte le volte che una società industriale si nutre di tale illusione, ogni nuova unità lanciata sul mercato crea più bisogni di quanti non ne soddisfi. Se ciò che è nuovo è migliore, ciò che è vecchio non è realmente buono; la sorte dell'umanità, nella sua schiacciante maggioranza, è allora ben triste. Il nuovo modello produce una nuova povertà. Il consumatore, l'utente, percepisce penosamente la distanza tra ciò che ha e ciò che sarebbe meglio avere. Misura il valore di un prodotto dalla sua novità, e si presta a un'educazione permanente, ai fini del consumo e dell'uso dell'innovazione. Niente sfugge all'obsolescenza, neppure i concetti. La logica del «sempre meglio» sostituisce quella del bene come norma strutturante dell'azione.

Una società impegnata nella corsa allo «star meglio» sente come una minaccia l'idea stessa di una qualsiasi limitazione del progresso. È così che l'individuo che non cambia oggetti o terapie conosce il rancore del fallimento, e chi ne cambia scopre la vertigine del senso di privazione. Ciò che ha lo nausea, e ciò che vuole avere lo fa soffrire. Il cambiamento accelerato produce su di lui gli stessi effetti dell'assuefazione a una droga: si prova, si ricomincia, ci si abitua, si crede di potersi controllare, ci si ammala, si crolla. La dialettica della storia va in frantumi[51]. Il rapporto tra il presente e la tradizione svanisce. Il linguaggio perde le sue radici, la memoria sociale raggela, il precedente cessa di avere influenza sul diritto.

L'accordo sull'azione in campo giuridico, sociale e politico si orienta così verso l'alchimia futurologica.

Ma se si stabilissero confini alla crescita, si obietta, e se ci si mettesse a produrre una somma finita e durevole di beni industrializzati, sarebbe la fine per la libertà di sperimentare e di innovare. L'obiezione sarebbe giustificata se qui mi stessi occupando di un nuovo modello di economia dello sviluppo. Oggi il modello ultimo grido è appunto una produzione pulita e limitata di beni, e uno sviluppo illimitato di servizi. Ma non è questo che mi interessa, perché non parlo dell'avvenire della società industriale, ma del passaggio a una società in cui i modi di produzione siano diversificati. La limitazione del prodotto industriale ha, per noi, lo scopo di liberare l'avvenire, di aprirlo all'inatteso dell'agire personale[52].

L'innovazione industriale è programmata, banale, reazionaria. Il rinnovamento fondato sull'uso di strumenti conviviali avrà la spontaneità e la freschezza degli esseri che li maneggeranno. Oggi il progresso del saper fare è inceppato dall'assimilazione della ricerca scientifica allo sviluppo industriale. La maggior parte degli strumenti di ricerca è riservata a ricercatori programmati per interpretare il mondo in termini di profitto e di potere. E la maggior parte degli scopi della ricerca è determinata da moventi di potenza e di efficienza. La maggior parte del costo della ricerca è dovuta al suo carattere segreto, competitivo, impersonale. Al contrario, niente impedisce che la ricerca conviviale sia anche una ricerca fondamentale. La ricerca condotta per passione ci riserva, ne sono convinto, più sorprese di quella del granello di sabbia che blocca la grossa macchina. L'innovazione del sapere, come quella del saper fare, può fiorire soltanto là dove sia protetta dall'obsolescenza industriale[53].

Una società stagnante sarebbe altrettanto insopportabile per l'uomo quanto la società dell'accelerazione: tra le due si colloca la società dell'innovazione conviviale. Il cambiamento accelerato toglie ogni senso all'idea di una società retta dal diritto. La ragione è che il diritto si fonda sul precedente. Al di là di una certa soglia di accelerazione, non c'è più posto per questo riferimento al precedente, né, perciò, per il giudizio[54]. Perdendo la possibilità del ricorso al diritto, la società si condanna all'educazione permanente. L'esercizio del controllo sociale al servizio di un *piano* diventa compito da specialisti. L'ideologo rimpiazza il giurista. L'educatore dispone l'individuo a essere qualificato e riqualificato lungo tutta la sua esistenza. Cento volte si rimette quest'opera sul telaio, per produrre un individuo

affascinato dal profitto e sempre più adatto alle esigenze dell'industria. La produzione di strumenti allo scopo di adattare l'uomo al suo contesto diventa l'industria dominante quando il ritmo di cambiamento dell'ambiente supera una certa soglia. La ricostruzione conviviale esige che sia limitato il tasso di obsolescenza e di innovazione obbligatoria. L'uomo è un essere fragile. Nasce nel linguaggio, vive nel diritto e muore nel mito. Sottoposto a un cambiamento smisurato, perde la sua dignità di uomo.

L'insoddisfazione[55]

Abbiamo passato in rassegna cinque circuiti diversi. In ognuno di essi, lo strumento sovraefficiente minaccia un equilibrio. Minaccia l'equilibrio della *vita*, minaccia l'equilibrio dell'*energia*, minaccia l'equilibrio del *sapere*, minaccia l'equilibrio del *potere*, minaccia infine il *diritto alla storia*.

La perversione dello strumento minaccia di devastare l'ambiente fisico. Il monopolio radicale minaccia di congelare la creatività. La sovraprogrammazione minaccia di trasformare il pianeta in una vasta area di servizi. La polarizzazione minaccia di instaurare un dispotismo strutturale e irreversibile. Infine, l'obsolescenza minaccia di sradicare la specie umana. In ciascuno di questi circuiti, e ogni volta secondo una dimensione diversa, lo strumento sovraefficiente intacca il rapporto dell'uomo col suo ambiente: minaccia di provocare un fatale cortocircuito[56].

La nostra analisi sarebbe incompleta se riguardasse un solo circuito con esclusione degli altri. Ognuno di questi equilibri deve essere protetto. Gli output di energia pulita possono essere equamente distribuiti da un monopolio radicale intollerabile. La scuola obbligatoria o i media onnipresenti possono intaccare l'equilibrio del sapere e aprire la strada a una polarizzazione della società, cioè a un dispotismo del sapere. Qualsiasi industria può generare un'accelerazione insopportabile dei ritmi di obsolescenza. Le culture sono fiorite nel cuore di una molteplicità geografica oggi minacciata; ma, attualmente, anche l'ambiente sociale e quello psichico rischiano la distruzione. La specie umana sarà forse avvelenata dall'inquinamento; ma può anche dissolversi e sparire per mancanza di linguaggio, di diritto o di mito. Il monopolio radicale degrada

l'uomo e la polarizzazione lo minaccia; ma lo shock del futuro può disintegrarlo.

In ognuno dei circuiti considerati, come si è visto, si possono determinare criteri e reperire soglie, che permettano di verificare la degradazione dei diversi equilibri. È possibile designare queste soglie in un linguaggio comprensibile a tutti. Nel corso di un processo politico, la popolazione può servirsi di tali criteri per mantenere lo sviluppo dello strumento al di qua delle soglie critiche. I limiti così tracciati circoscriverebbero il tipo di strutture delle forze produttive che restano controllabili dalla popolazione: il potere di indicare tali limiti costituisce l'appendice tecnopolitica necessaria a ogni costituzione contemporanea. Al di là, lo strumento sfugge a ogni controllo politico. Il potere che l'uomo ha di far valere il proprio diritto sparisce allorché egli si lega a processi nei quali non ha più alcuna voce in capitolo. Nella misura in cui può ancora goderne, il suo corpo, il suo tempo libero, la sua libertà e i suoi affetti, in breve il senso della sua vita, gli vengono concessi in quanto fattori di ottimizzazione della logica dello strumento. In questo stadio l'uomo è diventato materia prima per la megamacchina, e la più malleabile delle materie prime. Le soglie critiche delimitano uno spazio che è quello della sopravvivenza umana. Se questo spazio non è presidiato dal diritto, dignità e libertà della persona saranno schiacciate.

Attualmente la ricerca scientifica si orienta in modo massiccio verso questa riduzione dell'uomo, perseguendo due obiettivi: da una parte assicurare l'avanzata tecnologica che permetta di produrre meglio prodotti migliori, dall'altra applicare l'analisi dei sistemi alla manipolazione della sopravvivenza della specie umana per preservarne meglio i consumi. Per permettere all'uomo di fiorire, la ricerca futura deve andare in un senso radicalmente opposto, deve andare alla radice del male. Chiamiamola *ricerca radicale*[57]. Anche la ricerca radicale persegue due obiettivi: da una parte fornire i criteri che consentano di determinare quando uno strumento tocchi la soglia di nocività; dall'altra inventare strumenti che ottimizzino l'equilibrio della vita, e quindi massimizzino la libertà di ognuno. Il primo obiettivo mira all'articolazione delle cinque classi di soglie identificate precedentemente; il secondo mira alle limitazioni delle tecniche del benessere.

La ricerca radicale non è né una nuova disciplina scientifica, né un'impresa interdisciplinare. È l'analisi dimensionale della relazione

dell'uomo al suo strumento[58].

Nessuno potrà negare che la propria esistenza sociale si sviluppa su diverse scale, in diversi ambienti concentrici: la cellula di base, l'unità di produzione, la città, lo Stato, infine la Terra. Ognuno di questi ambienti ha il suo spazio e il suo tempo, i suoi livelli di popolazione e le sue risorse energetiche. C'è disfunzione dello strumento in uno di questi ambienti quando lo spazio, il tempo e l'energia richiesti dall'insieme degli strumenti eccedono la *scala naturale* corrispondente. Queste scale naturali possono essere identificate[59], senza con ciò pretendere di poter dire qualcosa circa la natura dell'uomo o della società. Esse definiscono in termini negativi e proscrittivi lo spazio all'interno del quale il fenomeno umano può essere osservato: ma non contribuiscono affatto a stabilire di quale natura tale fenomeno sia, non più di quanto formulino prescrizioni. In questo senso, si può parlare dell'*omeostasi* dell'uomo nel suo ambiente[60], che ogni disfunzione dello strumento mette in pericolo, e definire la politica come il processo attraverso il quale gli uomini assumono la responsabilità di questa omeostasi. È tempo di smetterla di definire i bisogni umani in termini astratti per poi sottoporli, come problemi, al trattamento della tecnocrazia, che pratica il metodo dell'intensificazione progressiva. È tempo di cominciare a cercare all'interno di quali confini determinate collettività di uomini concreti possono servirsi della tecnica per soddisfare i loro bisogni senza recare pregiudizio agli altri. Identificare l'anatema segna il primo passo della ricerca radicale[61].

Le soglie al di là delle quali si profila la distruzione non determinano direttamente la scelta dei livelli a cui una società assoggetta volontariamente l'uso dei propri strumenti. Le soglie marcano il campo della sopravvivenza possibile, i limiti prescelti presidiano lo spazio di una cultura. Le soglie naturali sono imposte dalla necessità, i limiti culturali sono frutto della libertà. Le soglie configurano la legge costituiva di qualsivoglia società, i limiti prefigurano la giustizia conviviale di una società particolare. La necessità di determinare delle soglie e di non superarne i confini è uguale per tutte le società; la fissazione dei limiti dipende dal modo di vita e dal grado di libertà desiderati da ciascuna di esse[62].

C'è una forma di disfunzione nella quale lo sviluppo non distrugge ancora la vita, ma già perverte l'uso dello strumento. Lo strumento non è

ottimale, ma neppure intollerabile[63]; ancora tollerabile ma già sovraefficiente, degrada un equilibrio di carattere più soggettivo e più sottile di quelli sopra descritti: l'*equilibrio dell'azione*: l'equilibrio, cioè, tra il prezzo personale pagato e il risultato ottenuto, la coscienza che *mezzi e fini si equilibrano*. Quando lo strumento asservisce il fine che dovrebbe servire, l'utente cade in preda a una profonda insoddisfazione. Se non molla lo strumento, o se lo strumento non molla lui, rischia di impazzire. Nell'Ade il castigo più spaventoso era riservato al blasfemo: il giudice degli inferi lo condannava a un'attività frenetica. Il masso di Sisifo è lo strumento pervertito. Il colmo è che, in una società dove questo tipo di attività è la regola, gli uomini vengono educati a rivaleggiare tra loro per conquistare il diritto di frustrarsi da sé. Resi muti dalla rivalità, accecati dal desiderio, fanno a chi arriverà per primo a essere intossicato dallo strumento.

Come ho argomentato altrove [2], il predominio del trasporto sulla mobilità della gente può servire a illustrare la differenza tra ciò che è confine dell'equilibrio e quello che è invece un limite scelto per far fiorire l'uguaglianza nel godimento della libertà. Proteggere l'ambiente può significare divieto dei trasporti supersonici. Evitare che la polarizzazione sociale diventi intollerabile può significare divieto dei trasporti aerei. Difendersi contro il monopolio radicale può significare divieto dell'automobile. In assenza di tali misure, il trasporto minaccia la società. L'equilibrio tra fini e mezzi che qui sottolineo ci fornisce un nuovo criterio di selezione dello strumento. La considerazione di questo nuovo equilibrio ci condurrà forse a bandire tutti i trasporti pubblici a velocità superiore a quella della bicicletta.

Ogni veicolo, quale che sia, la cui velocità massima superi una certa soglia, accresce la perdita di tempo e di denaro dell'utente medio. Ogni volta che in un punto del sistema di circolazione la velocità massima sopravanza una certa soglia, più persone dovranno passare più tempo alla fermata dell'autobus, sulla tangenziale ingorgata, o in un letto d'ospedale. Ciò significa anche che passeranno più tempo a pagare il sistema di trasporto che sono costretti a usare.

La soglia critica di una velocità dipende da una molteplicità di fattori: condizioni geografiche, culturali, economiche, tecniche, finanziarie. Con così tante variabili per una incognita, ci si potrebbe aspettare che il margine di oscillazione della soglia critica di velocità sia molto ampio. Niente

affatto. È anzi talmente basso e talmente stretto da sembrare improbabile alla maggior parte degli specialisti della circolazione.

Si ha disfunzione nella circolazione non appena questa ammetta, in un punto qualunque del sistema, una velocità superiore a quella di una bicicletta, che può pertanto servire da criterio per determinare la soglia critica di velocità. Ogni volta che si supera questa barriera in un punto qualsiasi del sistema, aumenta la somma di tempo dedicata dall'insieme degli utenti al servizio dell'industria dei trasporti.

La sovrabbondanza di beni genera scarsità di tempo. Il tempo diventa scarso un po' perché ci vuole tempo per consumare e farsi curare, e un po' perché, una volta assuefatti alla produzione, disintossicarsene diventa ancora più costoso. Quanto più il consumatore si arricchisce, tanto più è cosciente dei gradini che ha scalato, sul lavoro come in casa. Più sta in alto nella piramide produttiva, meno ha tempo per abbandonarsi ad attività non contabilizzabili[64]. Diventa difficile guadagnare tempo quando si accendono troppe ipoteche sull'avvenire. Come ha rilevato Staffan Linder, noi tendiamo a sovraimpegnare il futuro; e quando il futuro diventa il presente, si ha continuamente il senso di non avere abbastanza tempo, semplicemente perché si sono previste giornate di trenta ore. Quasi non bastasse che il tempo costi più o meno caro e, in generale sempre più caro in una società opulenta, il sovraimpegno del futuro genera uno stress devastante.

L'industria dei trasporti produce scarsità di tempo. In una società in cui molta gente impiega veicoli rapidi, *tutti* debbono dedicarvi più tempo e più denaro. Una volta rotto l'equilibrio e superata la soglia di velocità, la rivalità tra l'industria del trasporto e le altre industrie per controllare gli spazi e l'energia disponibili diventa feroce; e quando la velocità aumenta in modo lineare, la zuffa cresce in misura esponenziale. Il tempo dedicato alla circolazione interferisce nell'attività lavorativa come divora il tempo libero.

I veicoli più grossi non devono mai essere vuoti, i più rapidi devono muoversi senza sosta. Le capsule individuali diventano sproporzionatamente costose. I trasporti pubblici non possono più servire altro che i grandi assi. Bisogna che la macchina giri, sempre più velocemente. Man mano che la sua velocità aumenta, il veicolo diventa il tiranno dell'esistenza quotidiana. Si prevede un certo tempo, e poi ne occorre il doppio. Si prendono impegni con mesi e persino anni d'anticipo. Alcuni di questi impegni, presi a caro prezzo, non possono essere

mantenuti. Si è dominati dal senso dell'impotenza. Si vive sotto tensione. L'uomo non è programmabile a volontà. Quando la soglia critica per l'equilibrio dell'azione viene oltrepassata, è il momento del grande duello tra l'industria della velocità e le altre per decidere chi spoglierà l'uomo della parte di umanità che ancora gli rimane.

La velocità è il vettore chiave per accertare come l'industria del trasporto intacchi l'equilibrio vitale. Se si considerano le prime cinque dimensioni, ci vuole molto meno di quanto si potrebbe credere perché i trasporti si rivolgano contro l'uomo spezzando le scale naturali[65]. Ma c'è un altro fatto ancora più sorprendente. La velocità che, applicando l'insieme dei primi cinque criteri definiti, appare tollerabile è dello stesso ordine di grandezza della velocità che ottimizza la mobilità desiderabile, cioè la velocità che, col minor costo di tempo sociale, assicura l'equità del raggio d'azione e delle possibilità di accesso massimizzate dalla tecnica. La grande varietà delle opzioni d'ordine tecnico con cui le diverse civiltà definiscono i limiti che le caratterizzano si iscrive perfettamente nello spazio della tecnologia tollerabile. I confini del tollerabile coincidono, nell'ordine di grandezza, col limite superiore della gamma del desiderabile.

La constatazione del controsenso rappresentato dalla sovrapproduzione non vale soltanto per i trasporti. Lo stesso tipo di risultati negativi si ritrova esaminando gli investimenti per la medicina. Si è calcolato che negli Stati Uniti più del novantacinque per cento delle spese sanitarie per malati vicini a morire non ha alcun effetto benefico sulla loro salute, ma tende a intensificare le loro sofferenze, a renderli completamente dipendenti da cure impersonali, senza prolungare la durata della loro esistenza. La redditività massima di un servizio si situa all'interno di certi limiti: superata una certa soglia, la salute di un paziente finisce col misurarsi dal suo conto d'ospedale, allo stesso modo che la ricchezza di una nazione si misura dalla sua nota spese globale che è il PIL. Alla scala dell'individuo come a quella della collettività, bisogna sempre pagare. Bisogna pagare per remunerare il capitale, e bisogna pagare i *cocci* rotti dallo sviluppo. Praticando l'escalation della tecnica, la medicina prima cessa di guarire, poi cessa di prolungare la vita umana. Si trasforma in rituale di negazione della morte: l'individuo sovradattato alla macchina compie il suo ultimo spettacolare giro di pista, segnando il tempo migliore.

Il primo passo di una ricerca radicale sta nello studio delle crescenti disutilità marginali e delle minacce generate dallo sviluppo. In una seconda

fase, si applica a scoprire i sistemi e le istituzioni che ottimizzano i modi di produzione conviviali. Una simile ricerca si scontra con molteplici resistenze, tra cui quelle d'ordine psicologico non sono le meno forti. L'uomo iperaccessoriato è come il morfinomane: l'assuefazione deforma l'intero suo sistema di valori e mutila la sua capacità di giudizio. I drogati di ogni genere sono pronti a pagare sempre di più per godere sempre meno. Tollerano la progressione della disutilità marginale. Non c'è nulla che possa scuoterli perché uno solo è il pensiero che li assorbe: far salire la posta. Una mentalità di questo tipo considera lo strumento di trasporto come un mezzo per procurarsi il piacere della velocità, non per fruire di maggiore libertà e gioia nella circolazione. Difficilmente ammetterà l'evidenza che la mobilità dell'uomo è d'ordine naturale e che nessuna accelerazione del veicolo può far salire la mobilità di una società al di là di un certo ordine di grandezza.

La ricerca radicale si concentra sul rapporto tra l'uomo e lo strumento, lo rende trasparente, identifica le risorse di cui disponiamo e gli effetti che possiamo attenderci dai loro diversi impieghi possibili.

Portare a evidenza la degradazione degli equilibri su cui si fonda la sopravvivenza: è questo il compito immediato della ricerca radicale. Essa identifica le categorie di popolazione più minacciate e le aiuta a discernere la minaccia. A individui o a gruppi fino allora divisi fa prendere coscienza che le stesse minacce pesano sulle loro libertà fondamentali. Mostra come qualunque richiesta di libertà reale, da chiunque sia formulata, coincida sempre con l'interesse dei più.

La disintossicazione dallo sviluppo sarà dolorosa. Lo sarà per la generazione di passaggio, e soprattutto per i più intossicati tra i suoi membri. Possa il ricordo di tali sofferenze preservare dai nostri errori le generazioni future.

---

1. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 241.

2. Illich, *Energy and Equity*, cit.

4
Condizioni e ostacoli dell'inversione politica

Abbiamo visto come l'equilibrio della vita si dispieghi in cinque dimensioni. In ognuna di esse, solo il mantenimento dello specifico equilibrio che la caratterizza garantisce l'omeostasi costitutiva della vita umana: l'intervento nell'ecosfera rimane razionale solo a patto di non superare i limiti genetici; l'istituzione stimola una cultura solo se consente e rende effettivo un delicato equilibrio tra l'autonoma azione personale e le direzioni obbligate che da parte sua impone; l'annullamento delle barriere geografiche e culturali può promuovere l'originalità sociale solo se si accompagna a una riduzione dello scarto energetico tra i privilegiati e la maggioranza; un aumento del tasso di innovazione ha valore solo se lascia spazio per un più profondo radicamento nella tradizione e nella pienezza del senso.

Da mezzo, lo strumento può diventare padrone e poi carnefice dell'uomo. Il rapporto si rovescia più rapidamente che non s'immagini: l'aratro fa dell'uomo prima il signore di un giardino, poi, ben presto, il nomade in un Sahel di sabbia. Il vaccino che seleziona le sue vittime genera una razza capace di sopravvivere solo in un ambiente preconfezionato. I nostri bambini nascono più deboli in un mondo inumano. L'*Homo faber* da apprendista stregone si trasforma in vorace pattumiera.

Lo strumento può svilupparsi in due modi: accrescendo il potere dell'uomo o sostituendosi a lui. Nel primo caso, la persona conduce la propria esistenza, ne assume il controllo e la responsabilità. Nel secondo caso, è la macchina che finisce col prevalere: dapprima riducendo le possibilità di scelta sia dell'operatore sia dell'utente-consumatore, poi imponendo a entrambi la sua logica e le sue esigenze. La sopravvivenza della specie, minacciata dall'onnipotenza dello strumento, dipende dall'instaurazione di procedure che permettano a tutti di distinguere

chiaramente tra questi due modi di razionalizzare e impiegare lo strumento e, in tal modo, incitino a scegliere la sopravvivenza nella libertà. Questa esigenza si scontra però con tre ostacoli: l'idolatria della scienza, la corruzione del linguaggio quotidiano e la svalutazione delle procedure formali mediante le quali vengono prese le decisioni sociali.

La demitizzazione della scienza

Innanzitutto, il dibattito politico è soggiogato da una illusione riguardo alla *scienza*. Con questo termine si è finito per designare non tanto un'attività personale quanto un'impresa istituzionale, la soluzione di una serie di rompicapo anziché l'imprevedibile dispiegarsi della creatività umana. La scienza oggi è un'agenzia di servizi fantasma e onnipresente, che produce del *sapere migliore*, così come la medicina produce una migliore salute. Il danno causato da questo misconoscimento della natura del sapere è ancora più radicale del male prodotto dalla mercificazione dell'educazione, della salute e del movimento. Il miraggio della salute migliore corrompe il corpo sociale in quanto ognuno si preoccupa sempre meno della qualità dell'ambiente, dell'igiene del modo di vivere o della propria capacità di curare gli altri. L'istituzionalizzazione del sapere, invece, provoca una degradazione globale più profonda perché determina la struttura comune degli altri prodotti. In una società che si definisce dal consumo del sapere, la creatività è mutilata, l'immaginazione si atrofizza[1].

Questo pervertimento della scienza nasce dalla credenza in due specie di sapere: quello, inferiore, dell'individuo e quello, superiore, della scienza. Il primo apparterrebbe alla sfera dell'opinione, sarebbe l'espressione di una soggettività, e non avrebbe nulla a che fare col progresso. Il secondo sarebbe obiettivo, definito scientificamente e diffuso da portavoce competenti. Questo sapere obiettivo è considerato come un bene che può essere immagazzinato e costantemente perfezionato. Costituisce una risorsa strategica, un capitale, la più preziosa delle materie prime, l'elemento base del cosiddetto *decision-making*, quella «presa di decisioni» che a sua volta è concepita come un processo impersonale e tecnico. Sotto il nuovo regno del calcolatore e della dinamica di gruppo, il cittadino abdica a ogni potere in favore dell'esperto, il solo competente[2].

Il mondo non è portatore di nessun messaggio, di nessuna informazione. Il mondo è quello che è. Ogni messaggio concernente il mondo è prodotto da un organismo vivente che agisce su di esso. Quando si parla di informazioni accumulate al di fuori del corpo umano si cade in una trappola semantica. I libri e i calcolatori fanno parte del mondo: forniscono dati quando c'è un occhio che li legga. Confondendo il *medium* con il messaggio, l'informazione col veicolo di potenziale informazione, i dati per una potenziale decisione con la decisione stessa[3], noi releghiamo disinvoltamente il problema del sapere e della conoscenza nel punto cieco della nostra visione intellettuale.

Intossicati dalla credenza in un avvenire migliore, gli individui cessano di fidarsi del proprio giudizio e chiedono che gli si dica la verità su ciò che «sanno». Intossicati dalla credenza in un processo decisionale migliore, stentano a decidere da soli e ben presto perdono fiducia nella propria capacità di farlo. La crescente impotenza dell'individuo a decidere da solo incide sulla stessa struttura delle sue aspettative. Mentre una volta gli uomini si disputavano delle risorse realmente scarse, oggi reclamano un meccanismo distributore per colmare una carenza che è solo illusoria. Il rituale burocratico organizza il consumo frenetico del menù sociale: curricoli di istruzione, trattamenti medici, procedimenti giudiziari. Il conflitto personale non ha più alcuna legittimità, dal momento che la scienza promette l'abbondanza per tutti e pretende di dare a ciascuno secondo le sue esigenze personali e sociali[4], obiettivamente identificate. Gli individui, che hanno disimparato a riconoscere i propri bisogni come a reclamare i propri diritti, divengono preda della megamacchina che definisce in vece loro le loro esigenze e rivendicazioni. La persona non può più contribuire di suo al continuo rinnovamento della vita sociale. L'uomo arriva a diffidare della parola, pende da un sapere presunto. Il voto rimpiazza la discussione, la cabina elettorale il tavolino del caffè. Il cittadino si siede dinanzi allo schermo e tace.

Le regole del senso comune che permettevano alla gente di scambiarsi e condividere le proprie esperienze sono distrutte. Il consumatore-utente ha bisogno della sua dose di sapere garantito, accuratamente preconfezionato. Trova la propria sicurezza nella certezza di leggere lo stesso giornale del vicino, di guardare la stessa trasmissione televisiva del suo padrone. Si accontenta di avere accesso allo stesso rubinetto di sapere del suo superiore, anziché perseguire l'uguaglianza di condizioni che darebbe alla sua parola

lo stesso peso di quella del suo padrone. La dipendenza, che tutti accettano come ovvia, nei confronti del sapere altamente qualificato prodotto dalla scienza, dalla tecnica e dalla politica erode la fiducia tradizionale nella veracità del testimone e svuota di senso i modi con cui gli uomini possono scambiarsi le proprie certezze[5]. Persino davanti ai tribunali, la perizia rivaleggia in importanza con le testimonianze: l'esperto è considerato quasi come un testimone patentato, ci si dimentica che la sua deposizione non rappresenta altro che un sentito dire, l'*opinione* di una professione. Sociologi e psichiatri concedono o negano il diritto alla parola, a una parola udibile. Riponendo la propria fede nell'esperto, l'uomo si spoglia dapprima della sua competenza giuridica, poi di quella politica. La fiducia nell'onnipotenza della scienza induce i governi e i loro amministrati a cullarsi nell'illusione di poter eliminare i conflitti suscitati da un'evidente rarefazione dell'acqua, dell'aria o dell'energia, a credere ciecamente agli oracoli degli esperti che promettono miracolose moltiplicazioni[6].

Nutrita del mito della scienza, la società abbandona agli esperti persino la cura di fissare i limiti dello sviluppo. Una simile delega di potere distrugge l'intero funzionamento politico; alla parola come misura di tutte le cose sostituisce l'obbedienza a un mito, e alla fine legittima in un certo senso anche la conduzione di esperimenti sull'uomo. L'esperto non rappresenta il cittadino, fa parte di una élite la cui autorità si fonda sul possesso esclusivo di un sapere non comunicabile; ma questo sapere, in realtà, non gli conferisce alcuna particolare attitudine a definire i confini dell'equilibrio della vita. L'esperto non potrà mai dire dove si colloca la soglia della tolleranza umana: è la persona a determinarla, nella comunità; e questo suo diritto è inalienabile. Certo, è possibile fare esperimenti su esseri umani. I medici nazisti hanno esplorato i limiti di sopportazione dell'organismo. Hanno scoperto quanto tempo l'individuo medio può reggere alla tortura, ma questo non ha affatto rivelato loro ciò che qualcuno può ritenere tollerabile. Significativamente, quei medici furono condannati in base a un patto firmato a Norimberga due giorni dopo la distruzione di Hiroshima e il giorno prima di quella di Nagasaki[7].

Quanto un popolo possa patire è un calcolo che nessun esperimento permette di fare. Si può dire che cosa accade a un gruppo di individui particolari posti in una situazione estrema: prigionieri, naufraghi o cavie; ma ciò non può servire a determinare il grado di sofferenza e di frustrazione che una data società accetterà di subire a causa degli strumenti che essa

stessa si è forgiata. Indubbiamente, determinate misurazioni scientifiche possono indicare che un certo tipo di comportamento minaccia un equilibrio vitale primario; ma solo una maggioranza di uomini di giudizio, che conoscono la complessa realtà quotidiana e che ne tengono conto nelle loro azioni, può stabilire come vadano limitati i fini perseguiti dagli individui e dalla società. La scienza può chiarire le dimensioni del regno dell'uomo nel cosmo; ma occorre una comunità politica di uomini coscienti della forza della loro ragione, del peso della loro parola, della serietà dei loro atti per scegliere, liberamente, l'austerità capace di garantire la vitalità loro propria[8].

La riscoperta del linguaggio

Tra il 1830 e il 1850, una dozzina di scienziati scoprì e formulò la legge della conservazione dell'energia. La maggior parte di essi era costituita da ingegneri che, ognuno per conto proprio, ridefinirono l'energia cosmica in termini di peso sollevabile da una macchina. Grazie alle operazioni di misura effettuate in laboratorio, si credette infine di poter ridurre a un denominatore comune l'energia primordiale, la *vis viva universi* della tradizione. Fu allora che le scienze esatte presero a dominare la ricerca.

Durante lo stesso periodo, e in maniera analoga, l'industria cominciò a far concorrenza agli altri modi di produzione. I risultati industriali divennero misura e regola dell'intera economia, e ben presto tutte le attività produttive alle quali non potevano applicarsi le regole di misura e i criteri di efficienza validi per la produzione in serie furono considerate sussidiarie: così i lavori domestici, l'artigianato e l'agricoltura di sussistenza. Il modo di produzione industriale cominciò dapprima col degradare la rete dei rapporti produttivi che erano fino allora coesistiti nella società, e poi la paralizzò.

Questo monopolio esercitato da un unico modo di produzione su tutte le relazioni produttive è più insidioso e pericoloso della concorrenza tra imprese rivali, ma è anche meno visibile. Conoscere il vincitore nella concorrenza di superficie è facile: è la fabbrica a forte intensità di capitale, l'azienda meglio organizzata, il ramo industriale più schiavistico e meglio protetto, l'impresa che sa meglio contenere gli sprechi o quella che ha maggiori commesse di armamenti. Su più vasta scala, questa gara prende la forma di una concorrenza tra imprese multinazionali e Paesi in via

d'industrializzazione. Ma questa mortale partita fra titani distoglie l'attenzione da quella che è la sua funzione rituale: man mano che il campo della concorrenza si estende, una medesima struttura industriale si diffonde per il mondo e polarizza la società. Il modo di produzione industriale afferma il proprio dominio non soltanto sulle risorse e sulle attrezzature, ma anche sull'immaginazione e sui desideri d'un sempre maggior numero di individui. È il monopolio radicale generalizzato, non più quello di un singolo ramo d'industria ma quello del modo di produzione industriale. Si può dire che l'uomo stesso è *industrializzato*[9]. I sistemi politici gareggiano in ingegnosità e agilità semantica per battezzare con nomi opposti questa medesima struttura industriale ovunque in espansione, senza peraltro comprendere che essa sfugge ovunque al loro controllo. Anzi, l'antagonismo tra Paesi poveri e ricchi, tra nazioni sottoposte a una pianificazione centrale e nazioni in cui regna la legge del mercato, è la maschera necessaria perché il monopolio appaia benefico.

Estesa al mondo intero, questa industrializzazione dell'uomo provoca la degradazione di tutte le lingue, e diventa difficilissimo trovare le parole che parlino di un mondo opposto a quello che le ha generate. La lingua riflette il monopolio che il modo di produzione industriale esercita sulla percezione e la motivazione. Nei Paesi industriali, quando l'uomo parla del suo fare, usa parole che designano i prodotti dell'industria. La lingua rispecchia la materializzazione della coscienza. L'individuo che impara qualcosa leggendo un libro dice di aver *acquisito sapere*. Lo slittamento funzionale dal verbo al sostantivo sottolinea l'impoverimento della immaginazione sociale. Chi pratica una lingua nominalizzante esprime rapporti di proprietà: parla del *lavoro* che *ha*. In tutta l'America latina solo i salariati dicono che *hanno* (o meno) lavoro, a differenza dei contadini, cioè la grande maggioranza, che invece lo *fanno*: «Van a trabajar, pero no tienen trabajo». I lavoratori moderni e sindacalizzati reclamano dall'industria non soltanto più beni e servizi, ma anche più posti di lavoro. Non soltanto il fare ma anche il volere è sostantivato. L'abitare è più una merce che un'attività; l'alloggio diventa un prodotto che ci si procura o si rivendica perché si è privi del potere di dargli forma da sé stessi. Si acquisisce sapere, mobilità, persino sensibilità o salute. Si *ha* lavoro o salute, come si *hanno* divertimenti[10].

Il passaggio dal verbo al sostantivo rispecchia l'impoverimento del concetto di proprietà. Termini come *possesso*, *appropriazione*, *abuso* non

servono più per definire il rapporto dell'individuo o del gruppo con una istituzione come la scuola: nella sua funzione essenziale, infatti, un simile strumento sfugge a ogni controllo. Le affermazioni di proprietà nei riguardi dello strumento passano a indicare la capacità di disporre dei suoi prodotti, si tratti di interessi sul capitale o di manifatture, o anche di ogni sorta di prestigio derivante dall'una o dall'altra di queste operazioni. Il consumatore-utente integrale, l'uomo pienamente industrializzato, non ha infatti altro di suo se non ciò che consuma. Dice: *la mia formazione*, *i miei movimenti*, *i miei svaghi*, *la mia salute*. Man mano che l'ambito del suo fare si restringe, egli richiede dei prodotti di cui si dice *proprietario*[11]. Assoggettato al monopolio di un unico modo di produzione, l'utente ha perduto ogni senso della pluralità dei modi di avere. Nelle parlate polinesiane ci sono forme verbali distinte per esprimere la relazione che io ho con i miei atti (che non possono più essere separati dalla mia persona), con il mio naso (che mi può essere strappato), con i miei parenti (che non sono stato io a scegliere), con la mia piroga (senza la quale non sarei un vero uomo), con una bevanda (che vi offro) e con la stessa bevanda (mentre mi appresto a berla).

In una società la cui lingua abbia subito questo processo di nominalizzazione del verbo, i predicati sono formulati in termini di lotta contro la scarsità in un contesto concorrenziale. «Voglio imparare» diventa «Voglio procurarmi un titolo di studio». La decisione di agire è sostituita dalla richiesta di un biglietto della lotteria scolastica. «Ho voglia di andare da qualche parte» si trasforma in «Ho bisogno di un mezzo di trasporto». All'insistenza sul diritto di agire si sostituisce l'insistenza sul diritto di avere. Nel primo caso il soggetto è attore, nel secondo utente. Il cambiamento linguistico sorregge l'espansione del modo di produzione industriale: la concorrenza regolata da valori industrializzati si riflette nel prevalere di un linguaggio nominalizzante. La lotta concorrenziale prende inevitabilmente la forma di un gioco (a somma zero) in cui la perdita di un giocatore si risolve in guadagno per gli altri giocatori. Nella mischia, gli individui giocano per i nomi così come li percepiscono: valorizzando unicamente l'apprendimento che si svolge tra le sue mura, la scuola definisce l'istruzione come oggetto di competizione. L'Alma Mater ha troppi piccoli attaccati alle sue mammelle: quello che poppa la sua razione di istruzione ne priva un fratello di latte.

Il conflitto personale non è necessariamente una lotta per impadronirsi di un bene scarso; può anche esprimere un disaccordo sui mezzi più idonei ad assicurare l'autonomia della persona: in tal caso, esso diventa creatore di libertà. Ma il linguaggio nominalizzante ha oscurato questa profonda verità, che il conflitto può essere creatore di diritto per tutti e due gli avversari, creatore del diritto di far cose che, per definizione, non sono né merci né scarse. Il conflitto porterà al diritto di muoversi, di parlare, di leggere, di scrivere o di registrare su un piede di eguaglianza, di partecipare al mutamento sociale, di respirare un'aria pura e di impiegare strumenti conviviali. In questo modo, priverà le due parti di un determinato bene per amore di un guadagno inestimabile: una nuova libertà condivisa. Limitando il consumo forzato, si libera il campo dell'azione[12].

Il codice operativo dello strumento industriale trascina nel proprio ingranaggio il parlare quotidiano, e la parola dell'uomo che vive poeticamente è tollerata appena, come una protesta marginale e finché non disturbi la folla che fa la coda davanti alla macchina distributrice di prodotti. Se non ci eleviamo a un nuovo grado di coscienza, che ci permetta di ritrovare la funzione conviviale del linguaggio, non arriveremo mai a rovesciare questo processo di industrializzazione dell'uomo. Ma se ognuno si serve della lingua per rivendicare il proprio diritto all'azione sociale anziché al consumo, il linguaggio diverrà il mezzo per restituire trasparenza al rapporto tra l'uomo e lo strumento[13].

Il recupero del diritto[14]

Lo scopo di gran lunga predominante dell'attività legislativa e del diritto, nelle loro forme attuali, è di sorreggere una società tesa verso l'espansione indefinita. Il processo mediante il quale gli uomini decidono che cosa si deve fare è oggi asservito all'ideologia della produttività: bisogna produrre di più, più conoscenze e decisioni, più beni e servizi. Dopo il pervertimento del sapere e quello della lingua, il pervertimento del diritto è il terzo ostacolo a una concreta politica dei limiti.

I partiti, le sedi legislative e l'apparato giudiziario sono stati requisiti al servizio della crescita di scuole, sindacati, ospedali e autostrade, per non parlare delle fabbriche. A poco a poco, non soltanto la polizia ma anche gli organi legislativi e i tribunali hanno finito per essere considerati strumenti a

disposizione dello Stato industriale. Il fatto che talvolta difendano l'individuo dalle pretese dell'industria è l'alibi che maschera la loro docilità a servire il monopolio radicale e a legittimare una sempre maggiore concentrazione dei poteri. A loro modo, i magistrati diventano un corpo di ingegneri dello sviluppo. {In regime di democrazia popolare o capitalista, sono gli alleati «obiettivi» dello strumento contro l'uomo[15].} Con l'idolatria della scienza e la corruzione del linguaggio, questa degradazione del diritto è un ostacolo di prim'ordine alla riconversione dell'apparato tecnico della società.

Si comprende che un'altra società è possibile quando si arriva a esprimerlo chiaramente. Se ne provoca l'apparizione quando si scopre il procedimento mediante il quale la società esistente prende le sue decisioni. Se ne organizza la struttura quando si utilizzano la lingua materna e le procedure tradizionali del diritto per scopi opposti a quelli che si prefigge il loro uso attuale. In ogni società, infatti, c'è una struttura profonda che organizza il processo decisionale. Questa struttura esiste ovunque si riuniscano degli uomini. Il medesimo processo può dar luogo a decisioni contraddittorie, perché la struttura non serve solo alla definizione dei valori personali, ma anche alla sopravvivenza di un comportamento istituzionalizzato. L'esistenza di contraddizioni non contraddice l'esistenza di una struttura coerente che le genera: al contrario. Io posso decidere di acquisire un'educazione, anche se per un altro verso ho deciso che sarebbe meglio imparare prendendo parte alla vita quotidiana. Posso lasciarmi portare all'ospedale, anche se ho deciso che soffrirei meno e morirei più tranquillamente restandomene a casa. Come l'intuizione di dissonanze cognitive è il fondamento della poesia, così la coesistenza di norme contraddittorie manifesta l'esistenza di procedure normative.

Gli uomini non hanno più fiducia nelle procedure disponibili, non perché siano state intrinsecamente pervertite, ma perché se ne fa un abuso continuo. Le si usa per imbottire la gente di argomenti etici, politici o legali; sono diventate rotelle della produzione illimitata. Le Chiese predicano l'umiltà, la carità e la povertà, e finanziano programmi di sviluppo industriale. I socialisti sono diventati i difensori senza riserve del monopolio industriale. La burocrazia del diritto si è alleata con quelle dell'ideologia e del benessere generalizzato, per difendere l'espansione dello strumento. Ben presto sarà il calcolatore a decidere le idee, le leggi e le tecniche indispensabili per lo sviluppo[16].

Se non ci si mette d'accordo su una procedura efficace, durevole e conviviale, diretta a controllare gli strumenti della società, l'inversione della struttura istituzionale esistente non potrà essere né iniziata né, soprattutto, portata avanti. Ci saranno sempre dei manager che vorranno aumentare la produttività dell'istituzione, e dei tribuni che prometteranno la luna alle folle avide.

Ogni volta che si propone di utilizzare il diritto come strumento d'inversione della società, vengono avanzate tre obiezioni. La prima è superficiale: non tutti possono essere giuristi e dunque non tutti possono utilizzare il diritto in proprio. Naturalmente ciò è vero solo in una certa misura. Potrebbero infatti stabilirsi, in particolari comunità, dei sistemi paragiuridici, da incorporarsi poi alla struttura generale. Inoltre si potrebbe dare maggiore spazio alla partecipazione dei non professionisti, che riuscirebbe certamente preziosa nelle procedure di mediazione, di conciliazione o di arbitrato. Ma questa obiezione, per fondata che sia, non coglie il punto. Poiché il diritto regola gli strumenti che governano la vita quotidiana, non c'è alcun motivo per cui la maggior parte dei processi non possa essere decentrata, demistificata e sburocratizzata. Resta il fatto che certi problemi sociali si pongono su grande scala, sono complessi e tali resteranno a lungo; richiedono perciò una strumentazione giuridica a loro misura. Dovendo servire a vaste collettività umane, ciascuna delle quali portatrice di una tradizione secolare, per negoziare proscrizioni su scala mondiale il diritto, in quanto processo di regolazione di questi problemi sociali, è di fatto uno strumento che richiede l'opera di esperti. Ma ciò non significa che questi esperti debbano essere dottori in legge o costituire un mandarinato.

La seconda obiezione, invece, tocca direttamente il nostro discorso, e va molto più lontano: gli attuali operatori dell'apparato giuridico della società sono profondamente intossicati dalla mitologia dello sviluppo. La loro visione del possibile e del fattibile è supinamente conforme all'indottrinamento industriale. Sarebbe follia sperare che i dirigenti di una società produttivista si trasformino in vestali della società conviviale. La portata di questa osservazione è completata e sottolineata da una terza obiezione: il sistema giuridico non è soltanto un insieme di regole scritte, è un processo continuo attraverso il quale le leggi si adattano e si applicano a situazioni reali. Attraverso la serie degli atti giuridici, la collettività si dà un certo quadro mentale. Ne risulta un contenuto del diritto che riflette

l'ideologia dei legislatori e dei giudici. Il modo in cui questi percepiscono l'ideologia che sempre soggiace a una cultura diviene una mitologia ufficiale, che si concretizza nelle leggi che essi formulano e applicano. Il corpo delle leggi che regola una società industriale ne riflette inevitabilmente l'ideologia, le caratteristiche sociali[17] e la struttura di classe, al tempo stesso rafforzandole e assicurandone la riproduzione. Quale che sia la sua etichetta ideologica, ogni società moderna situa sempre il bene comune nell'ordine del *più*: più potere alle imprese e agli esperti, più consumo agli utenti.

Queste obiezioni, pur se sottolineano una difficoltà fondamentale per l'uso del diritto al fine di rovesciare la società, non colgono però il centro della questione. Io faccio una distinzione precisa tra il corpo delle leggi e la struttura formale che lo produce, così come ho distinto tra l'uso degli slogan, ai quali le istituzioni ricorrono, e la pratica del linguaggio quotidiano, e come distinguerò poi tra l'insieme delle politiche e il processo formale che le origina[18]. È evidente che quando si tratta del diritto, come del sapere o del linguaggio, noi ci riferiamo alla struttura che governa nel profondo l'attribuzione del senso. È dal pieno recupero e dal libero uso di tale struttura che dipende il risveglio delle forze capaci di trasfigurare «l'alleanza per il progresso».

In un tempo in cui l'*operazione* è divenuta fine a sé stessa, non si insisterà mai abbastanza sulla distinzione tra i fini e i mezzi, tra processo e sostanza. Noi viviamo in un mondo in cui il linguaggio ci parla, il sapere ci pensa e il diritto ci agisce. Il linguaggio si riduce all'emissione e alla ricezione di messaggi; il pensiero all'accumulazione di informazioni; il diritto alla regolamentazione di quanto pianificato. Per ritrovare la distinzione cruciale tra il processo e la sostanza, può servirci da paradigma l'analisi del procedimento giuridico. Questa distinzione è infatti alla radice di qualunque diritto, anche se ogni esempio di diritto si caratterizza per lo stile particolare del suo procedimento formale. Per sostenere la mia argomentazione farò ricorso al diritto angloamericano[19].

L'esempio del diritto consuetudinario

La struttura formale della *common law* presenta due caratteri dominanti e complementari che la rendono particolarmente adatta ai bisogni di un'epoca

di crisi. Il sistema si fonda da un lato sulla propria continuità come sistema, dall'altro sul principio del contraddittorio tra le parti[20].

La continuità inerente al processo di elaborazione del diritto conserva, in un certo senso, la sostanza del corpo delle leggi. Ciò non è così evidente nella fase legislativa: il legislatore ha infatti la più ampia libertà di innovare, purché resti all'interno del quadro costituzionale. Ma ogni nuova legge deve iscriversi nel contesto della legislazione esistente, e pertanto non può scostarsi troppo dal diritto vigente.

È chiaro che la funzione della giurisprudenza è di assicurare la continuità della sostanza del diritto, attualizzandola. I tribunali applicano il diritto a situazioni reali. La giurisprudenza giudica allo stesso modo due casi identici o viceversa stabilisce che lo stesso fatto, oggi, non significa ciò che significava ieri. Il diritto rappresenta l'autorità sovrana che il passato esercita sul conflitto presente, la continuità di un processo dialettico. Il tribunale riconosce nella controversia una questione d'interesse sociale, e quindi incorpora il giudizio pronunciato nel corpo del diritto. Nel processo giuridico, l'esperienza sociale del passato viene riattualizzata ai fini dei bisogni presenti; in avvenire, il giudizio di oggi servirà a sua volta come precedente per regolare altre vertenze.

La continuità della struttura formale che regge il processo giuridico non si riduce alla semplice incorporazione di un insieme di giudicati in un insieme di leggi. Dal punto di vista meramente formale, questo tipo di continuità non mira a preservare il contenuto di questa o quella legge: al contrario, potrebbe servire a preservare lo sviluppo continuo del diritto di una società retta da principi inversi. Nulla vieta, nella maggior parte delle costituzioni, di legiferare su una limitazione della produttività, dei privilegi burocratici, della specializzazione o del monopolio radicale. In linea di principio, purché sia orientata in senso inverso all'attuale, la procedura legislativa e giurisprudenziale potrebbe servire a formulare questo nuovo diritto e a farlo rispettare.

Altrettanto importante è la natura dialettica della procedura della *common law*. Da un punto di vista formale, essa non ha niente a che fare con la definizione di ciò che è bene in materia etica o tecnica. È uno strumento per interpretare delle relazioni mutue allorché queste esplodono sotto forma di conflitti reali. Tocca alle parti interessate reclamare il loro diritto o rivendicare ciò che esse giudicano buono. Così funziona la struttura, al livello legislativo come a quello giurisprudenziale.

Equilibrando interessi opposti, la decisione dovrebbe accogliere ciò che teoricamente è preferibile per tutti[21].

Nelle ultime generazioni questo equilibrio, sempre deformato dall'uno o dall'altro pregiudizio, è stato complessivamente distorto a favore di una società votata alla crescita. Ma il fatto che la struttura giuridica venga correntemente pervertita non depone contro la possibilità di una inversione del suo uso. Nulla impedisce che questo strumento venga utilizzato da parti globalmente opposte alla società produttivista, libere dall'illusione che lo sviluppo possa sopprimere l'ingiustizia sociale e coscienti della necessità di limiti. Certo non basta che compaia un nuovo tipo di attore; occorre anche che il legislatore si disintossichi dallo sviluppo, che le parti appellanti si battano per la tutela dei loro interessi e che, a questo scopo, sottopongano a un sistematico riesame le evidenze e le certezze troppo assodate.

La legge, come la giurisprudenza, suppone che le parti sottopongano i conflitti di interessi sociali al giudizio di un tribunale imparziale. Questo tribunale, o camera che sia, opera in modo continuo. Il giudice ideale è una persona comune, prudente, indifferente alla materia del contendere, esperta nell'esercizio della procedura. Ma, nella realtà della vita, il giudice è un uomo o una donna del suo tempo e del suo ambiente. In pratica, anche i tribunali hanno finito per dar mano alla concentrazione del potere e alla crescita della produzione industriale. Non soltanto il giudice e il legislatore sono spinti a credere che una causa sia ben giudicata e la controversia convenientemente risolta quando la bilancia della giustizia penda a favore dell'interesse globale delle industrie, ma anche la società, da parte sua, ha condizionato il ricorrente a esigere che esse crescano. Si rivendica una più sostanziosa fetta della torta istituzionale più che non la difesa da un'istituzione che mutila la libertà. Tuttavia, l'uso distorto dello strumento giuridico non ne corrompe l'intrinseca natura.

C'è un'obiezione che viene spesso sollevata quando si afferma che le procedure in contraddittorio sono uno strumento chiave per limitare la crescita industriale: e cioè che le società fanno già troppo affidamento su questi processi, senza grandi risultati. Negli Stati Uniti, ad esempio, i riformatori rivendicano il diritto all'opposizione legale per tutti i gruppi svantaggiati: neri, indiani, donne, lavoratori, invalidi, consumatori. Di conseguenza i processi tendono a diventare lunghi, scomodi, costosi, e la maggior parte degli interessati non è in grado di andare fino in fondo. Le cause si trascinano e le sentenze arrivano quando hanno perso rilevanza. La

procedura diventa un gioco, che crea nuovi antagonismi, nuove competizioni. Distolta dal suo fine, la decisione diventa un bene raro. {La società dello sviluppo recupera così l'utente della procedura formale.}

L'obiezione che si oppone a questo moltiplicarsi dei procedimenti non è affatto fuori luogo se riguarda la loro proliferazione come mezzo per risolvere conflitti tra persone. Ma qui io non mi occupo dei conflitti tra persone o delle lotte dei gruppi tra loro. Ciò che mi interessa non è l'opposizione tra una classe di sfruttati e un'altra classe proprietaria degli strumenti, ma l'opposizione che si situa anzitutto tra l'uomo e la struttura tecnica dello strumento, poi, e di conseguenza, tra l'uomo e certe professioni il cui interesse consiste nel mantenere tale struttura tecnica. Nella società, il conflitto fondamentale riguarda atti, fatti o oggetti sui quali delle persone entrano in opposizione formale con le imprese e le istituzioni manipolatrici. Formalmente la procedura in contraddittorio è il modello dello strumento di cui i cittadini dispongono per opporsi alle minacce che l'industria fa pesare sulla loro libertà[22].

Tranne rare eccezioni, le leggi e i corpi legislativi, i tribunali e i giudizi, i querelanti e le loro richieste sono profondamente pervertiti dall'accordo unanime e schiacciante che accetta senza riserve il modo di produzione industriale e i suoi slogan: *sempre di più è sempre meglio*; e d'altra parte le imprese e le istituzioni sanno meglio delle persone quale sia l'interesse pubblico e come servirlo. Ma questa obnubilante unanimità non inficia per niente la mia tesi: una rivoluzione che trascuri di utilizzare le procedure giuridiche e politiche si condanna al fallimento. Solo un'attiva maggioranza di individui e di gruppi che cerchino, con una procedura conviviale comune, di recuperare i propri diritti può strappare al Leviatano il potere di stabilire i confini che, per sopravvivere, bisogna imporre alla crescita, e il potere di scegliere i limiti che ottimizzano una civiltà.

Per avviare la lotta contro i pregiudizi dominanti, per condurre all'inversione, alcuni tra quelli che appartengono alle grandi professioni possono svolgere un ruolo illuminante. Di solito gli educatori, quando prendono coscienza della crisi della scuola, si mettono alla ricerca di una qualche soluzione miracolosa che permetta di insegnare più cose a più persone. I loro sforzi e le loro pretese amplificano l'importanza di quella minoranza di pedagogisti che insiste sui *limiti pedagogici* della crescita industriale. Allo stesso modo, i medici tendono a credere che almeno una parte del loro sapere non può essere espresso se non in termini esoterici; e

per loro un confratello che secolarizzi gli atti medici non è che un profanatore. È inutile attendersi che l'Ordine dei medici, i sindacati degli insegnanti o l'associazione degli ingegneri del traffico spieghino in termini semplici, tratti dal linguaggio corrente, il gangsterismo professionale dei loro colleghi. Altrettanto inutile pensare che i deputati, i giuristi e i magistrati riconoscano improvvisamente l'indipendenza del diritto nei confronti della loro nozione preconcetta del bene, che coincide con la fornitura della maggiore quantità di prodotti al maggior numero di persone. Tutti sono infatti addestrati ad arbitrare i conflitti in favore della propria branca di attività, che parlino in nome dei padroni, dei salariati, degli utenti o dei loro stessi colleghi. Ma come è possibile trovare qua e là, eccezionalmente, un medico che aiuta gli altri a vivere in modo responsabile, ad accettare la sofferenza, ad affrontare la morte, così, per eccezione, si troverà qualche uomo di legge che aiuti le persone a utilizzare la struttura formale del diritto per difendere i loro interessi nel quadro di una società conviviale. Anche se, probabilmente, il giudizio finale non soddisferà le loro richieste, l'azione giudiziaria servirà pur sempre a mettere in luce la sostanza del contendere[23].

Nessun dubbio che il ricorso al procedimento legale per immobilizzare e invertire le nostre istituzioni dominanti non appaia ai più potenti tra i loro dirigenti, o ai più intossicati dei loro utenti, come una distorsione del diritto e una sovversione del solo ordine che essi riconoscono. In sé, il ricorso a una procedura conviviale in buona e debita forma è una mostruosità e un crimine per il burocrate, anche se si dice giudice.

5
L’inversione politica

Se, in un futuro molto prossimo, il genere umano non riuscirà a limitare l’impatto dei suoi strumenti sull’ambiente e ad attuare un efficace controllo delle nascite, i nostri discendenti conosceranno la spaventosa apocalisse predetta da molti ecologi. Dinanzi alla minaccia del disastro incombente, la società può adagiarsi a sopravvivere entro i limiti fissati e imposti da una dittatura burocratica, ma può anche reagire *politicamente* ricorrendo a procedure giuridiche e politiche. La falsificazione ideologica del passato ci vela l’esistenza e la possibilità di questa scelta[1].

La gestione burocratica della sopravvivenza umana {è scelta inaccettabile da un punto di vista sia morale sia politico[2], e per di più non servirebbe}. Può darsi che gli uomini, terrorizzati dall’evidenza crescente del sovrappopolamento, dall’assottigliarsi delle risorse e dall’organizzazione insensata della vita quotidiana, rimettano spontaneamente i loro destini nelle mani di un Grande Fratello e dei suoi anonimi agenti. Può darsi che i tecnocrati siano incaricati di condurre il gregge sull’orlo dell’abisso, cioè di fissare dei limiti multidimensionali allo sviluppo immediatamente al di qua della soglia dell’autodistruzione. Una tale fantasia suicida[3] manterrebbe il sistema industriale al più alto grado di produttività sostenibile.

L’uomo vivrebbe protetto da una bolla di plastica che l’obbligherebbe a sopravvivere come un condannato a morte in attesa di esecuzione. Ben presto la sua soglia di tolleranza in fatto di programmazione e manipolazione diverrebbe l’ostacolo più serio allo sviluppo, e l’impresa alchimistica, rinascendo dalle sue ceneri, cercherebbe di produrre e tenere sotto controllo il mostruoso mutante concepito dall’incubo della ragione. Per garantire la sopravvivenza dell’essere umano in un mondo razionale e

artificiale, la scienza e la tecnica si applicherebbero ad attrezzare opportunamente la sua psiche: l'umanità sarebbe confinata dalla nascita alla morte nella scuola permanente estesa su scala mondiale, sarebbe sottoposta a vita al trattamento del grande ospedale planetario, collegata notte e giorno a implacabili catene di comunicazione. Così funzionerebbe il mondo della Grande Organizzazione. Tuttavia, i precedenti insuccessi delle terapie di massa lasciano sperare nel fallimento anche di quest'ultimo progetto di controllo planetario.

L'avvento del fascismo tecno-burocratico non è scritto negli astri. Esiste un'altra possibilità: un processo politico che permetta alla popolazione di stabilire il massimo che ciascuno possa esigere, in un mondo dalle risorse manifestamente limitate; un processo che porti a concordare entro quali limiti vada tenuta la crescita degli strumenti; un processo che incoraggi la ricerca radicale intesa a far sì che un numero crescente di persone possa *fare sempre di più con sempre meno*. Un programma del genere può ancora apparire utopistico al punto in cui siamo: se si lascia aggravare la crisi, lo si troverà ben presto di un realismo estremo[4].

I miti e le maggioranze

L'impedimento ultimo alla ristrutturazione della società non è né la mancanza d'informazione sui limiti necessari, né la mancanza di uomini risoluti ad accettarli se divenissero inevitabili, ma è il potere della mitologia politica.

In una società ricca, ognuno è più o meno consumatore-utente; in qualche modo, ognuno fa la sua parte nella distruzione dell'ambiente. Grazie al mito, questa molteplicità di depredatori si tramuta in una maggioranza politica. La somma degli individui atomizzati diventa un blocco mitico di elettori concordi su un problema inesistente: una maggioranza silenziosa, guardiana invisibile e invincibile degli interessi investiti nella crescita, e che paralizza ogni reale azione politica. Vista più da vicino, questa maggioranza è un insieme fittizio di persone teoricamente dotate di ragione, che in realtà comprende una molteplicità di individui: l'esperto in ecologia che si reca in Boeing a una conferenza contro l'inquinamento, l'economista consapevole che l'aumento della produttività genera scarsità di lavoro e che cerca perciò di creare nuovi impieghi ecc. Né

l'uno né l'altro hanno nulla a che fare con l'operaio di Detroit che compra a rate un televisore a colori, o col contadino messicano che in ossequio alla «rivoluzione verde» usa l'insetticida vietato negli Stati Uniti da cinque anni. Ma nonostante la loro diversità, una comune adesione allo sviluppo li unisce perché da essa dipende la loro soddisfazione. Tuttavia, è solo il mito a conferire loro l'omogeneità di una maggioranza politica contraria ai limiti. Ognuno ha il proprio motivo per desiderare la crescita industriale e il proprio motivo per sentirne la minaccia. Per il momento, un voto puro e semplice contro lo sviluppo sarebbe altrettanto privo di senso quanto un voto a favore del PIL.

Una ideologia comune non crea una maggioranza; è efficace solo se ha le sue radici nell'interpretazione dell'interesse razionale di ciascuno e se dà a questo interesse una forma politica. L'azione politica della persona dinanzi a un conflitto sociale di fondo non dipende dall'ideologia preliminarmente accettata, ma da due fattori: a) il modo in cui il conflitto latente tra l'uomo e lo strumento si trasformerà in una crisi aperta, esigendo una reazione globale e senza precedenti; b) il sorgere di una molteplicità di nuove élite che forniscano un quadro interpretativo per riformulare i valori e rideterminare gli interessi[5].

Dalla catastrofe alla crisi[6]

L'acutizzarsi della crisi, io posso soltanto congetturarlo; ma non ho dubbi sulla condotta da tenere dinanzi a essa e nel suo corso. Credo che lo sviluppo si arresterà da solo. La paralisi sinergica dei sistemi che l'alimentano provocherà il crollo generale del modo di produzione industriale. Le amministrazioni credono di stabilizzare e armonizzare lo sviluppo affinando i meccanismi e i sistemi di controllo, ma non fanno che precipitare la megamacchina istituzionale verso la sua seconda soglia di mutazione. In un tempo brevissimo, la popolazione perderà fiducia non soltanto nelle istituzioni dominanti, ma anche in quelle specificamente addette a gestire la crisi. Il potere, proprio delle attuali istituzioni, di definire valori (come l'educazione, la velocità di movimento, la salute, il benessere, l'informazione ecc.) si dissolverà di colpo allorché diverrà palese il suo carattere illusorio.

A fare da detonatore alla crisi sarà un avvenimento imprevedibile e magari di poco conto, come il panico di Wall Street che portò alla Grande Depressione. Una coincidenza fortuita renderà manifesta la contraddizione strutturale tra gli scopi dichiarati delle nostre istituzioni e i loro risultati effettivi. Ciò che è già evidente per qualcuno salterà di colpo agli occhi della maggioranza: l'organizzazione dell'intera economia in funzione dello *star meglio* è il principale ostacolo allo *star bene*. Al pari di altre intuizioni largamente condivise, questa avrà la virtù di rivoltare completamente l'immaginazione popolare. Da un giorno all'altro importanti istituzioni perderanno ogni rispettabilità, qualunque legittimità, insieme alla loro reputazione di servire il bene pubblico. È proprio ciò che è accaduto alla Chiesa romana al tempo della Riforma, e alla monarchia francese nel 1793. Nello spazio di una notte l'impensabile è diventato evidenza.

Una mutazione improvvisa è qualcosa che non ha nulla a che fare con la correzione automatica o con l'evoluzione biologica[7]. Si pensi ai bianchi vortici ai piedi d'una cascata di montagna: le stagioni si succedono, l'acqua sovrabbonda oppure scorre in un filo sottile, ma le spirali di schiuma sembrano sempre uguali; basta però che un sasso cada in fondo al bacino, ed ecco che il disegno ne è tutto modificato, irreversibilmente. Allo stesso modo il risveglio della coscienza avviene di colpo. La maggioranza silenziosa oggi aderisce totalmente alla tesi dello sviluppo, ma nessuno può prevedere il suo comportamento quando la crisi esploderà. Quando un popolo perde fiducia nella produttività industriale, e non più solamente nella cartamoneta, tutto può succedere. L'inversione diventa realmente possibile.

Oggi si prova ancora a turare le falle dei singoli sistemi. Nessun rimedio funziona, ma si dispone ancora dei mezzi per permetterseli tutti, uno dopo l'altro. I governi si applicano alla crisi dei servizi pubblici, a quella dell'educazione, dei trasporti, del sistema giudiziario, della gioventù. Ciascun aspetto della crisi globale è separato dagli altri, spiegato in maniera autonoma e trattato a sé. Si propongono soluzioni di ricambio che danno credito alle riforme settoriali: e così, le scuole d'avanguardia contrapposte alle scuole tradizionali raddoppiano la domanda di istruzione, le città satellite contrapposte alle monorotaie per pendolari rafforzano la convinzione che lo sviluppo delle città sia fatale, una migliore formazione dei medici contrapposta alla proliferazione delle professioni parasanitarie alimenta l'industria della salute. E poiché ciascun termine del dilemma ha i

suoi sostenitori, si finisce per non scegliere, ossia per provare entrambe le vie. In conclusione, si cerca di fare una torta sempre più grossa, che però è in pura perdita.

Si fa come il presidente Calvin Coolidge dinanzi ai primi segni della Grande Depressione, fraintendendo in maniera analoga i sintomi di una crisi ben più radicale. Si presume che l'analisi generale dei sistemi colleghi tra loro le varie crisi istituzionali, ma essa non fa che portare a un di più di pianificazione, centralizzazione e burocratizzazione, allo scopo di perfezionare il controllo della popolazione, dell'abbondanza e dell'industria distruttrice e inefficace. Si suppone che l'aumento della produzione di decisioni, controlli e terapie possa compensare l'estendersi della disoccupazione nel settore manifatturiero. Affascinata dalla produzione industriale, la popolazione resta incapace di immaginare una società postindustriale in cui coesistano diversi modi di produzione complementari tra loro. Cercando di suscitare un'era che sia al tempo stesso iperindustriale ed ecologicamente ammissibile, si accelera la degradazione degli altri fattori che compongono l'equilibrio multidimensionale della vita. Il costo della difesa dello status quo sale vertiginosamente.

Bisognerebbe essere indovini per predire quale serie di eventi reciterà la parte del crollo di Wall Street e scatenerà la crisi incombente; ma non occorre essere geni per prevedere che si tratterà della prima crisi mondiale non più interna al sistema industriale, bensì capace di metterlo in questione come tale. Assai presto accadrà un fatto che avrà la conseguenza di congelare la crescita dell'apparato tecnico. Venuto quel momento, il fragore del crollo obnubilerà gli spiriti e impedirà di comprenderne il senso.

Ci resta ancora una possibilità di capire le cause della crisi globale che ci minaccia e di prepararci appunto a non confonderla con una crisi parziale, interna al sistema. Se vogliamo anticiparne gli effetti, dobbiamo indagare in che modo una brusca trasformazione potrà condurre al potere gruppi sociali fino a quel momento soffocati. Non sarà la catastrofe in quanto tale a trarre questi gruppi dal niente e a portarli alla ribalta; ma la catastrofe indebolirà quei poteri dominanti che, schiacciando questi gruppi, impedivano loro di partecipare al processo sociale. L'effetto sorpresa allenta il controllo, scompiglia i controllori e spinge in prima fila quelli che conservano il sangue freddo.

Una volta indebolito il controllo, i controllori si cercano nuovi alleati. Nello Stato industriale indebolito dalla Grande Depressione, la classe

dirigente non poté fare a meno dei lavoratori organizzati, che ottennero perciò una parte di potere strutturale. Sul mercato del lavoro messo in tensione dalla Seconda guerra mondiale, l'industria non poté fare a meno dei lavoratori neri, che cominciarono così ad affermare un loro potere. Attualmente, essendosi fatta una posizione, l'élite nera tende a diventare un pilastro del sistema costituito, così com'era accaduto precedentemente ai sindacati. Di fatto, l'uscita dalla crisi che incombe dipende dalla comparsa di élite non recuperabili al sistema[8].

Dentro la crisi

Le forze che tendono a porre limiti alla produzione sono già in opera all'interno del corpo sociale. Una ricerca pubblica e radicale può aiutare in maniera rilevante questi uomini e queste donne ad acquistare maggiore coesione e lucidità nella loro condanna d'uno sviluppo che essi giudicano pernicioso. Si può scommettere che le loro voci avranno una diversa risonanza quando si aggraverà la crisi della società sovrapproduttrice. Essi non costituiscono un partito, ma sono i portavoce di una maggioranza di cui ognuno potenzialmente fa parte. Più inattesa sarà la crisi, più repentinamente i loro appelli all'austerità equilibrata e gioiosa potranno assumere il valore di un programma. Per essere in grado di controllare la situazione quando sarà il momento, queste minoranze debbono comprendere la natura profonda della crisi e saperla esporre in un linguaggio che tocchi il segno, spiegando chiaramente che cosa vogliono, che cosa possono e di che cosa non hanno bisogno. Sin d'ora, esse già possono identificare le cose a cui rinunciare. La riconquista della lingua quotidiana è il primo perno dell'inversione politica. Ne occorre un secondo.

Un ulteriore sviluppo non può che portare al disastro, ma ciò presenta una doppia faccia. L'evento catastrofico può segnare la fine della civiltà politica o addirittura della specie «uomo»; ma può essere anche la Grande Crisi, cioè l'occasione di una scelta senza precedenti. Prevedibile e inattesa, la catastrofe sarà una *krisis*, nel senso proprio del termine, solo se, nel momento in cui essa colpisce, i prigionieri del progresso chiedano di scappare dal paradiso industriale, e nel recinto della prigione dorata si apra una porta. Bisognerà allora saper dimostrare che la dissoluzione del miraggio industriale offre l'occasione per scegliere un modo di produzione

conviviale ed efficiente. La preparazione a questo compito, in questo momento, è il cardine di una nuova pratica politica[9].

Saranno necessari gruppi capaci di analizzare coerentemente la catastrofe e di esprimerla con un linguaggio semplice. Essi dovranno saper patrocinare la causa di una società che si pone dei confini, e farlo in termini concreti, comprensibili da tutti, desiderabili in generale e immediatamente applicabili. Il sacrificio è lo scotto della scelta, prezzo inevitabile da pagare per ottenere quello che si vuole o, per lo meno, per liberarsi da ciò che è intollerabile. Ma non basta servirsi delle parole di tutti i giorni come buoni strumenti per mettere in luce il vero volto della realtà; bisognerà anche saper maneggiare uno strumento sociale che sia adatto a determinare il bene pubblico[10].

Come ho spiegato più sopra, tale strumento è la struttura formale della politica e del diritto. Nell'ora del disastro, la catastrofe si muterà in crisi se un gruppo di persone lucide che conservano il proprio sangue freddo saprà ispirare fiducia nei concittadini. La loro credibilità dipenderà dall'abilità nel dimostrare che non solo è necessario ma è possibile instaurare una società conviviale, a condizione di utilizzare coscientemente una procedura regolata, che riconosca al conflitto degli interessi la sua legittimità, dia valore al precedente storico e attribuisca un carattere esecutivo alle decisioni prese da uomini comuni, dai quali la comunità si riconosca rappresentata. Nell'ora del disastro, solo se si resta radicati nella storia si può avere la fiducia necessaria per sconvolgere il presente. L'uso conviviale della procedura garantisce che una rivoluzione istituzionale rimanga uno strumento, i cui fini emergono man mano che vengono portati alla luce. Un ricorso lucido alla procedura, fatto in uno spirito di opposizione continua alla burocrazia, è la sola maniera possibile per evitare che la rivoluzione si tramuti essa stessa in istituzione. Che l'applicazione di questa procedura all'inversione radicale delle istituzioni sia poi battezzata «rivoluzione culturale», recupero della struttura formale del diritto, socialismo partecipativo o ritorno allo spirito dei *Fueros de España*[11], è giusto una questione di denominazione.

Il cambiamento improvviso[12]

Parlando della nascita di gruppi di intervento e della loro preparazione, non mi riferisco né a nuclei di terroristi, né a sette di devoti, né a esperti di un nuovo tipo. Più in particolare, non mi riferisco a un partito politico destinato a prendere il potere nel momento della crisi. «Gestire» la crisi vorrebbe dire precipitarne l'esito fatale. Un partito compatto e addestrato può imporre il proprio potere nel momento in cui la scelta da compiere sia interna a un sistema che ingloba le alternative possibili: fu così che gli Stati Uniti dovettero «scegliere» il controllo degli strumenti di produzione durante la Grande Depressione; fu così che i Paesi dell'Europa orientale dovettero «scegliere» lo stalinismo all'indomani della Seconda guerra mondiale. Ma la crisi di cui io descrivo la prossima venuta non è interna alla società industriale, bensì riguarda il modo di produzione industriale in sé stesso. Questa crisi obbliga l'uomo a scegliere tra gli strumenti conviviali e l'essere stritolato dalla megamacchina, tra la crescita indefinita e l'accettazione di limiti multidimensionali. La sola risposta possibile consiste nel riconoscere la profondità della crisi e nell'accettare l'unico principio di soluzione che si offra: stabilire, per accordo politico, un'autolimitazione. Quanto più numerosi e diversi saranno i gruppi che esprimeranno questa esigenza, tanto più profondamente si comprenderà che il sacrificio è necessario, che tutela interessi molteplici e che è la base di un nuovo pluralismo culturale.

Neppure intendo riferirmi a una maggioranza che si opponga alla crescita in nome di principi astratti. Sarebbe un'altra maggioranza fantasma. In verità la formazione di una élite organizzata che intoni l'ortodossia del *no* alla crescita non è un'ipotesi inconcepibile; forse questa élite si sta già costituendo. Ma un coro del genere, col *no* alla crescita come unico e solo programma, è l'antidoto industriale all'immaginazione rivoluzionaria. Incitando la gente ad accettare una limitazione volontaria della produzione senza mettere in questione la struttura base della società industriale, non si farebbe che conferire maggior potere ai burocrati che ottimizzano lo sviluppo, e ci si consegnerebbe come ostaggi nelle loro mani[13]. Una produzione stabilizzata di beni e servizi ultrarazionalizzati e standardizzati allontanerebbe dalla produzione conviviale ancor più, se possibile, di quanto non faccia la società industriale di sviluppo.

I fautori di una società capace di porsi limiti non hanno bisogno di riunire una maggioranza. In democrazia una maggioranza elettorale non si fonda sull'adesione esplicita di tutti i suoi membri a un'ideologia o a un valore determinato. Una maggioranza elettorale favorevole alla limitazione delle istituzioni sarebbe molto eterogenea: comprenderebbe le vittime di un particolare aspetto della sovrapproduzione, gli esclusi dalla festa industriale e coloro che rifiutano in blocco i caratteri della società totalmente razionalizzata. L'esempio della scuola può illustrare il funzionamento di una maggioranza elettorale nella prassi politica tradizionale: le persone senza figli sono insofferenti della spesa per la pubblica istruzione; alcuni ritengono di pagare troppe tasse per il servizio che ricevono; altri sostengono le scuole confessionali; alcuni altri non accettano la scuola dell'obbligo perché la giudicano nociva per i ragazzi; altri ancora la combattono perché rafforza la segregazione sociale. Tutti costoro potrebbero formare una maggioranza elettorale, ma non costituiscono né una setta né un partito. Attualmente potrebbero certo ridimensionare le pretese della scuola, ma così facendo rafforzerebbero la legittimità di quel prodotto scolastico che è l'«istruzione». Quando le cose continuano ad andare per il loro verso, l'assoggettare a limiti una istituzione dominante mediante un voto di maggioranza assume sempre un senso reazionario.

Ma una maggioranza può invece sortire un effetto rivoluzionario nel momento di una crisi che colpisca la società in maniera radicale. L'arrivo simultaneo di parecchie istituzioni alla loro seconda soglia di mutazione dà il segnale d'allarme. La crisi non può tardare. È già cominciata. Il disastro che seguirà mostrerà chiaramente che la società industriale in quanto tale, e non soltanto i suoi vari organi, ha oltrepassato i limiti.

Lo Stato-nazione è diventato guardiano di strumenti così potenti che non può più svolgere il suo ruolo di inquadramento politico[14]. Come Giáp ha saputo utilizzare la macchina bellica americana per vincere la sua guerra, così le imprese multinazionali e le professioni transnazionali possono servirsi del diritto e del sistema democratico per consolidare il loro impero. Ma mentre la democrazia americana può sopravvivere alla vittoria di Giáp, certo non sopravvivrà a quella dell'ITT [International Telephone and Telegraph Corporation] e compagni. Man mano che la crisi totale si avvicina, diventa chiaro che lo Stato-nazione moderno è un conglomerato di società anonime in cui ogni apparato tecnico mira a promuovere il proprio prodotto, a servire i propri interessi. L'insieme produce *benessere*, sotto

forma di educazione, salute ecc., e il successo si misura in base alla crescita del capitale di tutte le suddette società. Quando è il momento, i partiti politici radunano la massa degli azionisti per eleggere un consiglio di amministrazione. Essi sostengono il diritto dell'elettore a pretendere un più alto livello di consumo *individuale*, il che significa un più alto grado di consumo *industriale*. La popolazione può sempre reclamare trasporti più rapidi, ma il giudizio sulla convenienza di un sistema di trasporto basato sull'automobile oppure sul treno, e comunque tale da assorbire una larga parte del reddito nazionale, è lasciato alla discrezione degli esperti. I partiti sostengono uno Stato il cui scopo dichiarato è la crescita del PIL: è inutile contare su di essi quando arriverà il peggio.

Quando gli affari procedono normalmente, la procedura in contraddittorio per dirimere un conflitto tra l'impresa e l'individuo finisce di solito col dare un ulteriore crisma di legittimità alla dipendenza di quest'ultimo. Ma nel momento della crisi strutturale, neppure la riduzione volontaria della sovraefficienza potrà evitare alle istituzioni dominanti di andare in rovina. Una crisi generalizzata apre la strada a una ricostruzione della società. La perdita di legittimità dello Stato in quanto società per azioni non infirma ma rafforza la necessità di una procedura costituzionale. La perdita di credibilità dei partiti divenuti fazioni rivali di azionisti non fa che sottolineare l'importanza del ricorso a procedure in contraddittorio a livello politico. La perdita di credibilità delle opposte rivendicazioni di maggiori consumi individuali sottolinea l'importanza del ricorso a queste procedure in contraddittorio quando si tratti di armonizzare opposti pacchetti di limitazioni concernenti l'insieme della società. La medesima crisi generale può sancire durevolmente un contratto sociale che consegni al dispotismo tecno-burocratico e all'ortodossia ideologica il potere di prescrivere il benessere, oppure può esser l'occasione per costruire una società conviviale, in continua trasformazione all'interno di un quadro materiale definito da proscrizioni razionali e politiche[15].

Nella loro struttura, la procedura politica e quella giuridica si integrano reciprocamente. Entrambe modellano ed esprimono la struttura della libertà nella storia. Se si ammette questo, la procedura formale può costituire lo strumento più radicale, simbolico e conviviale per l'azione politica. Il diritto conserva tutta la sua forza anche quando una società riservi a dei privilegiati l'accesso alla macchina giuridica, anche quando si faccia beffe sistematicamente della giustizia e mascheri il dispotismo sotto il mantello di

tribunali farsa. Anche quando colui che si appella al linguaggio ordinario e alla procedura formale viene irriso e messo sotto accusa dai suoi compagni di rivoluzione, anche allora il ricorso dell'individuo alla struttura formale iscritta nella storia di un popolo resta lo strumento più potente per dire il vero, per denunciare l'ipertrofia cancerosa e il dominio del modo di produzione industriale come l'ultima forma di idolatria. Si è presi dall'angoscia quando si constata che l'unico nostro potere per arginare l'ondata mortale sta nella parola e, più esattamente, nel *verbo*, giunto sino a noi e ritrovato nella nostra storia. Solo il verbo, con tutta la sua fragilità, può raccogliere la moltitudine degli uomini perché il dilagare della violenza si trasformi in ricostruzione conviviale[16].

Se sapranno stabilire dei criteri di limitazione dell'apparato tecnico, i Paesi poveri avvieranno più facilmente la loro ricostruzione sociale e, soprattutto, accederanno direttamente a un modo di produzione postindustriale e conviviale. I limiti che dovranno adottare sono dello stesso ordine di quelli che le nazioni industrializzate dovranno accettare per sopravvivere: la convivialità accessibile fin d'ora ai «sottosviluppati» costerà un prezzo inaudito agli «sviluppati».

Un'ultima obiezione viene spesso avanzata: quando a una società povera si propone l'orientamento conviviale per scegliere una vita austera con strumenti conviviali, bisogna difendersi dall'imperialismo dei megastrumenti in espansione; tale difesa non sarebbe possibile senza un esercito moderno, che a sua volta richiede un'industria in pieno sviluppo. In realtà, la ricostruzione della società non può essere protetta per mezzo di un esercito potente, innanzitutto perché sarebbe una contraddizione in termini, e poi perché nessun esercito moderno d'un Paese povero potrebbe mai essere abbastanza potente. La convivialità sarà opera esclusiva di persone che usino tecnologie da loro effettivamente controllate. I mercenari dell'imperialismo possono avvelenare una società conviviale, possono distruggerla, ma non conquistarla[17].

Note di edizione

L'INVERSIONE POLITICA

Political Inversion – a draft, Cuernavaca 71.12, «CIDOC Cuaderno no. 1017», Cuernavaca 1972, doc. A/E 72/353, pp. 1-55; poi, con varianti piuttosto intense nella prima parte, *Inverser les institutions*, in «Illich en débat», in *Esprit*, n.s., n. 3, marzo 1972, pp. 324-366 (nel seguito, *Inverser*; trad. it. «Capovolgere le istituzioni», in *Illich in discussione. Un saggio di Ivan Illich «Capovolgere le istituzioni» dibattuto da: Th. Adam* et al., introd. di G. Cavallini, trad. S. Crespi, Emme, Milano 1976, pp. 23-58); infine, senza varianti rispetto al testo originale, di nuovo come «Political Inversion», in Ivan Illich, Étienne Verne, *Imprisoned in the Global Classroom*, Writers and Readers Publishing Cooperative, London 1976, pp. 23-63, più volte citata e ripresa in ambiente anglofono, e ad esempio in Robert Graham (a cura di), *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas*, vol. 2, *The Emergence of New Anarchism (1939-1977)*, Black Rose Books, Montreal - New York - London 2009, pp. 441-466.
La storia di questo testo si iscrive di diritto nella complessa genesi della *Convivialità*, cui si rimanda per una più chiara contestualizzazione; anche i (non frequenti) prelievi letterali dal presente scritto verranno in chiaro in quella sede. È degno di nota, in ogni caso, che una versione così precoce e parziale delle tesi di quel titolo maggiore sia stata immediatamente recepita e fatta oggetto di dibattito da parte di una rivista come *Esprit*. I relativi interventi vi sono disposti lungo una traiettoria che procede dalla liquidazione addirittura sprezzante dell'economista Peter Kende alla attenta e articolata riflessione critica di Jean-William La Pierre, sociologo della politica, fino all'accoglienza cordiale del politico socialista Jean-Pierre Chevènement e del filosofo Pierre Caussat (le altre firme: il medico Henri Pequignot, lo psicologo Paul Fraisse, il cooperatore internazionale Yves Goussault, il pedagogista Th. Adam e l'antropologo Michel Panoff). Al di là dei problemi teorici, si può dire dominante in questi commenti la preoccupazione per la traducibilità pratica delle tesi di Illich, anche in considerazione dello scarso rilievo da lui attribuito a forze e movimenti politici organizzati.

[1]. Da notare che quest'ultimo termine muterà in «industriale» sia in *Tools for Conviviality* che nelle redazioni e traduzioni successive.

[2]. Entro una diversa successione di questi passaggi introduttivi, *Inverser* (pp. 326-328) si discosta qui dall'originale inglese per un tratto senza riscontri in quello:
«Dal 1965 i segnali di esaurimento e avvelenamento dell'ambiente fisico si moltiplicano. Si è portati a capire che la protezione dell'uomo contro la sua distruzione da parte di un ambiente globale creato dalla tecnologia è infinitamente più difficile della sua protezione in un ambiente naturale. Il mantenimento di un certo livello di salute in un adulto a New York necessita di mezzi incomparabilmente superiori rispetto alla preservazione dello stesso livello di salute in Sudan. L'evoluzione molto lenta del corpo umano e l'affinamento millenario delle diverse culture hanno adattato le società all'ambiente naturale. Non abbiamo prova che l'uomo o la società siano altrettanto

capaci di adattarsi all'ambiente globale sovradeterminato dalla pianificazione, che per di più cambia continuamente.
È evidente che la proliferazione delle merci sta rovinando l'ambiente materiale. L'aumento di efficienza nella produzione di beni manifatturieri comporta delle conseguenze inevitabili dal punto di vista dell'esaurimento delle risorse e dell'inquinamento. Neanche la riduzione dell'ottanta per cento del livello di inquinamento dell'aria a Città del Messico riuscirebbe a ridarle il cielo cristallino degli anni Cinquanta. Tutto lo sforzo per la riduzione dei fattori di inquinamento sarebbe neutralizzato dallo sforzo uguale e contrario di moltiplicare per cinque i consumi pro capite, così da adeguarli a quelli di un francese medio.
L'esaurimento della biosfera polivalente (che è un sistema limitato) causato dalla trasformazione dei suoi elementi complessi in prodotti della cultura relativamente sovradeterminati è una necessità logica. L'espansione della coltivazione di nuovi semi riduce la ricchezza genetica naturale. La produzione crescente di energia, di cui è esempio il Concorde, impoverisce l'atmosfera. L'allevamento dell'uomo moderno in condizioni super-igieniche lo rende incapace di sopravvivere con le sue sole risorse in un ambiente biologicamente complesso. Ci sono buone ragioni per estendere il concetto di entropia a questo processo di livellamento del mondo tramite la tecnologia.
Il mondo materiale è un sistema che ha i propri limiti, e per definizione non può sostenere un sottosistema materiale illimitato. L'accumulazione inevitabile di rifiuti indistruttibili in una società dove tutto scade rapidamente è una cosa tanto evidente che non mi ci voglio soffermare. A un certo momento l'ambiente fisico plasmato dall'uomo diviene una gabbia il cui fetore asfissia la natura.
Ciò su cui voglio attirare l'attenzione è la convivialità. Nessun rinforzo del servizio di polizia può rendere l'attraversamento di un parco a New York meno pericoloso della traversata del Sahara.
Tre anni fa, le circostanze in cui fu assassinata una donna a Brooklyn facevano ancora scandalo. Alle tre del pomeriggio fu violentemente colpita da un uomo per quindici minuti sotto gli occhi di diciassette persone: morì senza che alcuno intervenisse. Oggi questo comportamento è normale in una società arrivata a un certo livello di istituzionalizzazione.
Via via che il tecnocrate trasforma l'ambiente fisico in una gabbia dorata, il burocrate trasforma il tessuto sociale in una tela di ragno, e i due fenomeni sono tra loro complementari. Ci sono molti bambini che sognano di fuggire dalla Terra e popolare Marte. Forse sono più realisti dei futurologi secondo cui l'uomo può sopravvivere nella propria trappola se gliela si stringe intorno sempre più stretta».

[3]. Riferimento ai tre fascicoli del *Bulletin* pubblicati nei mesi di settembre, ottobre, novembre 1971 (vol. 27, nn. 7-8-9), come parti di un unico dossier a titolo «The Energy Crisis».

[4]. S. David Freeman, «Toward a Policy of Energy Conservation», in *Bulletin of Atomic Scientists*», vol. 27, n. 8, ottobre 1971, pp. 10-11.

[5]. Così, invece, *Inverser*, pp. 325-326:
«Tutti i politici promettono di aumentare il numero di medici. Così la gente crede che ci sia *bisogno* di un medico quando qualcuno cade in preda a una crisi di epilessia per strada. Il medico pensa di aver *bisogno* di una macchina per raggiungere il suo cliente, o di un assistente paramedico da inviare con l'ambulanza. Nella misura in cui cresce la dipendenza nei confronti del medico, la gente comincia dapprima ad avere paura dell'uomo che giace sul marciapiede in preda a convulsioni, poi diventa impotente ad aiutarlo e infine se ne disinteressa. "Lasciate che se ne occupi qualcun altro" significa che dovrebbe esserci un'istituzione specializzata per trattare questo "caso". La vita migliore promessa dal politico si identifica così con una società nella quale la maggior parte dei servizi e, di conseguenza, un sempre maggior numero di bisogni saranno resi istituzionali.
Così l'istituzionalizzazione dei bisogni sostiene l'istituzionalizzazione della produzione. Il circolo vizioso si verifica tanto nell'ambito della produzione dei beni quanto in quello dei servizi. Prendiamo un esempio sul quale peraltro insisterò anche in seguito: i trasporti più rapidi – non importa che siano pubblici o privati – trasformeranno il quadro dell'urbanizzazione in maniera così determinante che

nessuno potrà più soddisfare il proprio bisogno di "locomozione" utilizzando i propri piedi, una bicicletta o un risciò. Un secondo esempio, a cui mi riallaccerò durante tutto il discorso, è il monopolio esercitato dalla professione medica con l'accaparrarsi il controllo sui medicinali, così che uno studente in Francia ha un'autonomia molto inferiore a quella di un operaio messicano quando si tratta di curarsi una ferita. Nel corso degli ultimi anni le istruzioni cliniche sono sparite dall'interno delle confezioni di medicinali. Come molti altri progressi, questa censura si è imposta in Francia con dieci anni di ritardo sugli Stati Uniti. In America del resto si è fatto già un passo in più: pochi mesi fa dovevo tenere una conferenza nello Iowa, avevo un forte raffreddore ma non potevo comperare un antistaminico in farmacia. Mi sono dovuto rivolgere a un medico per ottenere la ricetta, ho ricevuto dal farmacista una bottiglia sulla cui etichetta c'era solo un numero, il mio nome e l'indicazione di prendere due pillole al giorno. Il farmacista si è rifiutato di darmi una informazione precisa sul contenuto del medicinale: senza il permesso del mio medico ciò sarebbe stato illegale. Non mi è stato possibile controllare il giudizio del mio medico facendo ricorso al *Merck Manual* che è sempre meno accessibile al pubblico non professionista».
(*Il manuale Merck di diagnosi e terapia* (trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2020[7]), pubblicato per la prima volta nel 1899, è ora giunto alla sua ventesima edizione.)

[6] *Inverser*, p. 331, introduce qui un capoverso evidenziato dall'enfasi:
«*Propongo di cercare i limiti di certe dimensioni d'ordine tecnologico e amministrativo, al di là dei quali le disfunzioni sociali inevitabilmente superano i benefici per l'uomo medio; propongo la ricerca di un procedimento politico che permetta di sviluppare un accordo maggioritario intorno alla necessità di rendere tali limiti obbligatori per tutti i membri della società. In altri termini, propongo di fare della convivialità il criterio del livello di produttività dell'apparato tecnico di una società*».

[7]. «*Hoped for*» nell'originale; ma il passo marxiano è citato altrove da Illich in senso opposto: vedi in *Opere complete*, vol. I, pp. 237 e 280.

[8]. La citazione è tratta da J. Stalin, *Problems of Leninism*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1953, p. 456 (vedi in it. *Questioni del leninismo*, trad. di Palmiro Togliatti, Rinascita, Roma 1952).

[9]. Si intende con questa espressione, caratteristica della psicologia di Burrhus Skinner, una procedura che mira a promuovere un comportamento attraverso il rinforzo positivo da parte dell'ambiente esterno («risposta-stimolo»), in opposizione alla procedura con cui si ottengono i riflessi condizionati («stimolo-risposta»).

[10]. Trattasi dell'*Economic Report of the President. Transmitted to the Congress February 1971*, United States Government Printing Office, Washington 1971; le espressioni citate alle pp. 88 e 92.

[11]. Allusione a *Walden II*, il romanzo fanta-sociologico dello stesso Burrhus Skinner (1949).

[12]. *Remarks Prepared for Delivery by John A. Volpe, Secretary of Transportation, before the Institute for Rapid Transit, at the Madison Hotel, Washington D. C., April 17, 1969, at 12.00 Noon*, U. S. Department of Transportation, Office of the Secretary, Washington, D. C. 20590, p. 3.

[13]. Cfr. Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart & Winston, New York - Chicago - San Francisco 1973 (trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, trad. di Silvia Stefani, A. Mondadori, Milano 1975).

[14]. John F.C. Turner (1927-2023), architetto inglese, critico dell'urbanistica moderna e teorico dell'architettura informale; autore tra l'altro di *Housing by People. Towards Autonomy in Building Environments*, pref. di Colin Ward, Marion Boyars, London 1976 (trad. it. *L'abitare autogestito*, con nota conclusiva per l'ed. it. di Robi Ronza, trad. di Massimo Giacometti, Jaca Book, Milano 1979, 2016[2]); come si evince dalla bibliografia annessa all'appena successivo *Energy and Equity*, il testo

che Illich ha qui presente è *Housing for People or Housing by People?*, ciclostilato, MIT, Cambridge MS 1970.

LETTERA AL MIO EDITORE

«La parole à Ivan Illich», in *27, Rue Jacob*, n. 171, ottobre 1973, n.p. La lettera, rivolta a Paul Flamand, dal 1937 direttore delle Éditions du Seuil, è riportata nel citato bollettino della casa editrice; fu in seguito riprodotta in un «CIDOC Cuaderno» non numerato, probabilmente del 1975, come doc. 63/73, pp. 1-2, col titolo qui ripreso. Costituisce la prima attestazione di un orientamento fattosi via via più persuaso e programmatico, da parte di Illich, nei confronti della comunicazione massmediatica.

[1]. «"Nous vous invitons à vous joindre à la course de l'homme vers sa maturité, à travailler ensemble à l'invention de l'avenir". Entretien avec Ivan Illich», in *La gueule ouverte. Mensuel écologique*, n. 9, luglio 1973, pp. 21-24. Quivi si legge peraltro, nella breve introduzione redazionale: «Abbiamo incontrato Illich. È venuto a trovarci, senza che gli avessimo chiesto nulla, per parlarci del mondo, dell'avvenire e della *Gueule ouverte* molto a lungo. Il viso di Illich, la voce di Illich, le parole di Illich compongono un universo di grande bellezza. Dopo la sua partenza, non restano che delle parole per rendere conto di un pensiero, e di un passaggio. "E le parole sono così corrotte" dice lui…»

[2]. Nell'anno precedente, 1972, Illich era stato protagonista di una puntata della serie *Un certain regard*, prodotto dalla Radiodiffusion Télévision Française; l'intervista, condotta da Jean-Marie Domenach e trasmessa domenica 19 marzo, è tuttora reperibile online.

LA CONVIVIALITÀ

La convivialité, Seuil, Paris 1973; ora in Illich, *Œuvres complètes*, vol. 1, cit., pp. 449-580 (in seguito, *Convivialité*).
Il primo libro pensato e realizzato come tale da Illich ha una genesi stratificata e un esito centrifugo; l'autore lo ha sempre considerato alla stregua di un *tract*, un pamphlet, non già nel senso diminutivo di queste qualificazioni, ma in quanto elaborato in contesti collettivi, offerto alla discussione e collaborazione, strutturalmente aperto al riuso, ampliamento, rielaborazione da parte di altri («manifeste» nella prefazione alla versione francese). Le integrazioni auspicate non si sono date, così che il testo si è fissato come monografia d'autore (con ben pochi paralleli nella bibliografia illichiana: *Nemesi medica*, sostanzialmente, *Gender* e *Nella vigna del testo*); ma le differenti versioni pubblicate nell'arco di tre anni nelle varie lingue, tutte direttamente validate dall'autore (compresa l'italiana, che qui si è accolta), trattengono e testimoniano il carattere fluido e non finito di ciò che Illich si rifiutava di considerare come un'«œuvre au sens littéraire du terme» (così nella citata «intervista» a *La gueule ouverte*, 1973).
Le redazioni provvisorie documentate in pubblicazioni «di lavoro» del CIDOC (nell'ordine: *Re-tooling Society; Draft*, Cuernavaca 15 aprile 1972, «CIDOC Cuaderno no. 78», Cuernavaca 1972, doc. A/E 72/369, pp. 1-53; *Retooling Society II*, «CIDOC Cuaderno no. 1020», Cuernavaca [23 settembre] 1972; *Retooling Society III*, «CIDOC Cuaderno no. 80», Cuernavaca [15 gennaio] 1973) fanno tutte riferimento a due precedenti: il primo, un discorso tenuto a Nicosia (Cipro) nel settembre 1971, in occasione dello Zeno Symposium convocato da Richard Wollheim, discorso che Illich identifica col saggio «Inverser les institutions» pubblicato da *Esprit* nel successivo marzo 1972: non abbiamo traccia positiva di tale discorso, ma possediamo una chiara anticipazione del saggio di *Esprit*, datata dicembre 1971, a titolo *Political Inversion – A Draft* che vedi sopra in questa parte II. Il secondo precedente, detto «a second version» di quello appena riferito, sarebbe «servito a [l'autore] e

al [suo] amico Greer Taylor come base per il [loro] intervento alla Canadian Conference on Law a Ottawa del gennaio 1972»; possiamo identificarne il testo, per quanto probabilmente già modificato, col doc. I/V 72/7, pp. 1-18, che segue immediatamente la citata *Political Inversion* nello stesso «CIDOC Cuaderno no. 1017», col titolo *Anglo American Law and a convivial society*, presentato come «second draft submitted for corrections to Cidoc participants» con la data del 26 gennaio 1972. Questo secondo riferimento va effettivamente considerato come diretta prefigurazione della successiva serie dei *Retooling Society* (si noti questo primitivo titolo, eco e risarcimento di quello del libro appena apparso sulla scolarizzazione obbligatoria), recando in embrione l'intero spettro dell'argomentazione in essi sviluppata; non altrettanto può dirsi di *Political Inversion* che, focalizzata sulla sola, pur centrale, questione dei limiti da imporsi a prodotti e consumi industriali, avrebbe infatti avuto una propria, separata vicenda editoriale.
È solo nelle versioni a stampa, a cominciare da *Tools for Conviviality* (Harper & Row, New York ecc. 1973 e Calder & Boyars, London 1973; in seguito *Tools*), che Illich passa a richiamare come «cellula originaria» del libro «un documento in lingua spagnola, composto da Valentina Borremans e da me, proposto come linee guida per un incontro di una ventina di socialisti cileni e altri latinoamericani al CIDOC di Cuernavaca» (così in *Tools*). Trattasi de *La necesidad de un techo común; el control social de la tecnología* («CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973, doc. 71/4, pp. 1-3; vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 693-695), un breve documento datato settembre 1971, stessi giorni o settimane dell'intervento a Nicosia cioè, da cui esso deve giocoforza esser tenuto distinto, malgrado le forzature introdotte in proposito da Illich; egli ne ribadirà sempre e anzi enfatizzerà via via l'importanza nel corso di questi anni Settanta, fino a ricondurre a esso l'intero ciclo dei propri scritti in ambito CIDOC e con ciò l'intera attività del Centro (così nel «Prefacio» a *Némesi médica*, datato dicembre 1976, ove il testo è attribuito alla sola Borremans). Nella più tarda di queste prefazioni, quella alla edizione messicana della *Convivencialidad* (Editorial Posada, México 1978), Illich precisa: «Nel gennaio del 1972, un gruppo di latinoamericani, principalmente cileni, peruviani e messicani, si incontrarono al Centro interculturale di documentazione (CIDOC) di Cuernavaca per discutere la seguente ipotesi: *esistono caratteristiche tecniche nei mezzi di produzione che rendono impossibile il loro controllo all'interno di un processo politico. Solo una società che accetti la necessità di darsi un tetto comune in certe dimensioni tecniche dei suoi mezzi di produzione possiede delle alternative politiche.* La tesi discussa era stata formulata in un documento elaborato insieme a Valentina Borremans, cofondatrice e direttrice del CIDOC». Dall'insieme di queste testimonianze d'autore sembra sottolineata la centralità del contesto latinoamericano, e del confronto con interlocutori di quell'area, in particolare cileni, per la genesi del libro; così che quel primitivo documento e tutta l'elaborazione successiva, compreso il fervore con cui vi si attese nel corso del 1972, potrebbero intendersi come lo specifico contributo che il CIDOC intendeva offrire all'esperienza in corso di Unidad Popular. Un contributo radicalmente «situato», perciò, in un preciso quadro di circostanze storiche e politiche che rendevano plausibile e perfino necessaria la teorizzazione della «convivialità».
Come già accennato, il ruolo degli incontri di Cuernavaca fu significativo nell'elaborazione del libro, essa stessa in certo modo «conviviale». Il «convegno latinoamericano» dell'estate australe (gennaio-febbraio 1972) aveva sottomano i tre testi rievocati da Illich, in particolare la recente *Anglo American Law* della conferenza canadese, su cui continuava a lavorare Greer Taylor in quelli che si sarebbero rivelati i suoi ultimi mesi di vita; il *Draft* di *Retooling Society* dell'aprile 1972, nel raccogliere le sollecitazioni emerse da quegli incontri, già si destinava ai partecipanti del seminario di luglio-agosto, estate boreale, per quella che si annunciava come la stretta decisiva nella composizione del libro. Conviene rileggerne la prima pagina per farsi un'idea delle modalità operative poste in essere dal Centro:
«Questo documento è il risultato di vari mesi di incontri con Valentina Borremans e Greer Taylor.
La prima versione di questo abbozzo è stata presentata a un convegno di filosofi tenutosi a Nicosia (Cipro) nel settembre del 1971. La seconda versione è stata sottoposta alle critiche – di cui molto si è giovata – delle dozzine di partecipanti alle mie lezioni settimanali presso il CIDOC.

Nel catalogo CIDOC n. 15 ho annunciato per luglio e agosto 1972 il seminario A142 nei seguenti termini:
"La crescita industriale minaccia di sconvolgere 'l'equilibrio della vita'. Non solo la produzione di beni, ma anche l'accresciuta dipendenza dai servizi (istruzione, sanità, informazione) possono alterare questo equilibro irreversibilmente. Si possono individuare sei dimensioni in ciascuna delle quali questo equilibrio della vita è minacciato. La sopravvivenza dell'umanità esige che siano posti dei limiti a una crescita ulteriore per proteggere un certo "milieu" in ciascuna di queste dimensioni. La sopravvivenza nella libertà esige che questi limiti siano il risultato di un processo politico. E tutto questo esige che il linguaggio utilizzato per affermare degli obiettivi politici sia "rovesciato" [*"inverted"*]. Se oggi gli obiettivi politici sono indicati in termini di aumento della produzione e distribuzione di articoli industriali, io credo che i nuovi obiettivi politici vadano indicati in termini di limiti e di accesso non professionale agli strumenti. Sarà un seminario di otto sedute con non più di venti partecipanti attivi, scelti tra coloro che mandano reazioni scritte a una bozza di testo preparata da Ivan Illich. Sarà ammessa l'iscrizione come uditori. Copia della bozza di testo e ulteriori informazioni saranno messe a disposizione di chiunque ne faccia richiesta. Contributo alle spese $ 10.
L'abbozzo che segue delinea il campo che vorrei esplorare, e l'ordine in cui vorrei procedere.
Se siete in condizione di venire al CIDOC nei due mesi estivi e volete prendere *parte attiva* al seminario, vogliate indicare sinteticamente:
a) i limiti in cui giudicate la mia bozza una griglia accettabile per discutere il tema di fondo;
b) il punto specifico su cui intendete rivolgere la vostra critica (volentieri fotocopierò un vostro testo in proposito e lo distribuirò ad altri partecipanti);
c) la bibliografia che desidereste rendere disponibile agli altri partecipanti.
NB: Siete pregati di portare con voi a Cuernavaca fotocopie di ogni articolo e di ogni libro pertinente. Sarò contento di acquistarle».
Di fatto *Retooling Society II*, di fine settembre '72 come detto, è già largamente il testo definitivo: passato senza modifiche in *Retooling Society III*, salvo che per l'aggiunta di una bibliografia di lavoro, «not for publication» anch'essa, ma di notevole interesse (vedila in appendice), avrebbe conosciuto solo una limitata messa a punto in occasione di *Tools for Conviviality*. La lista dei partecipanti al seminario estivo del '72, inclusi uno per uno negli «Acknowledgements» di *Tools*, restituisce la fotografia di quei due mesi di lavoro, mentre i testi a commento o approfondimento prodotti in quella sede prendevano la via della bibliografia suddetta o di altre pubblicazioni CIDOC. Si va da una conoscenza ormai ventennale come Joseph Fitzpatrick S.J. a collaboratori di lungo corso o di già acquisito rilievo come John Bradley, José María e Veronica Bulnes, Everett Reimer, Hartmut von Hentig, John McKnight, Michael Maccoby, Francisco Varela, Étienne Verne, ad altri interlocutori di tre continenti quali John Brewer, Martin Cohen, Irene Curbelo de Díaz, Dennis Detzel, Ammon Godworth, Conrad Johnson, Leslie Marcus, Francisco Miró Quesada, Marie-Noëlle Monteil, William Ophuls, Marta H. Reed, Jacques Vidal, German Zabala. Andrebbero aggiunti a questi nomi quelli degli intervenuti sulla conferenza canadese, che Illich ricorda in questa stessa sede, e tra loro almeno Nils Christie, José Antonio Viera-Gallo e Boaventura de Sousa Santos: li sappiamo anch'essi presenti al seminario di agosto, e insieme con altri giuristi e politici regolarmente ammessi a un «Cuaderno CIDOC» dedicato (il «No. 1019»); mentre non si possono tralasciare i nomi dei collaboratori o ispiratori più prossimi, quali Heinz von Foerster, Erich Fromm, Hermann Schwember e Abrahán Diaz Gonzales, che l'autore dice «secondi solo a Valentina Borremans e Taylor Greer» per influenza sul suo lavoro – o di quelli più lontani, come il pedagogista indiano J.P. Naik, che Illich visitò nell'autunno del 1972 (così come sappiamo che si recò in Malaysia nella primavera precedente: evidentemente le stagioni intermedie tra le «due estati» strutturanti il lavoro del CIDOC erano dedicate a lunghe missioni, vuoi per le presentazioni di *De-schooling Society* ormai esploso in varie lingue, vuoi per la ricerca di materiali, stimoli, risorse utili al lavoro in gestazione).

Apertosi con un nuovo seminario a prevalenza latinoamericana (stavolta battezzato *Multidimensional Limits to Institutional Growth and Their Political Formulation*, all'origine dell'imminente *Energy and Equity* dell'aprile successivo), il 1973 avrebbe portato all'uscita di *Tools* in primavera, come detto, e contemporaneamente alla trasferta di Illich in Europa, specificamente in Francia (maggio-giugno), per vari motivi ma segnatamente per la preparazione della versione francese del libro, uscita «a distanza di nove mesi» dai *Tools* (come si legge nella *Prefazione* italiana) e perciò non prima del novembre-dicembre di quell'anno. «Non ero ancora pronto a scrivere un nuovo libro» spiega l'autore nel relativo *Avant-propos* «ma mi rifiutavo di far apparire un semplice calco dell'edizione americana. Così ho preso la traduzione preparata da Vincent Bardet come base di lavoro, e grazie alla paziente assistenza critica di Luce Giard ho rimaneggiato l'insieme di questo manifesto che ora mi permetto di sottoporre a discussione». Invero, ad apertura di pagina, *Convivialité* è un altro libro rispetto a *Tools*; ma tale impressione dipende soprattutto dal tessuto espressivo alla superficie del testo, in questo effettivamente autonomo dalla versione originale, mentre le strutture logiche e argomentative di fondo ne sono ripetute fedelmente. Sicché tagli, aggiunte, ampliamenti in genere danno la sensazione complessiva di una maturazione della versione precedente: un rigoroso lavoro di approfondimento delle ragioni del testo, che avrebbe fatto di questa versione il naturale riferimento delle successive traduzioni, peraltro secondo la volontà e l'impegno diretto dell'autore stesso.

Così, se si esclude una tempestiva edizione spagnola basata su *Tools*, con ampie revisioni d'autore (*La convivencialidad*, trad. di Matea P. De Gossmann, Barral, Barcelona 1974; poi Virus, Barcelona 2012), strategicamente anticipata da una pubblicazione CIDOC (*Hacia una sociedad convivencial*, trad. di Ramiro Reynaga, «CIDOC Cuaderno no. 1021», Cuernavaca 1973) certo mirata a pubblico e contesto politico sudamericani, procedono da *Convivialité* la versione italiana (*La convivialità*, trad. di Maurizio Cucchi, A. Mondadori, Milano 1974), con ulteriori varianti prodotte o autorizzate direttamente dall'autore (specie incrementi in fine di frase o di capoverso, nella presente edizione segnalate tra parentesi graffe); quella tedesca (*Selbstbegrenzung* [Autolimitazione]. *Eine politische Kritik der Technik*, trad. di Nils Thomas Lindquist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1975), ulteriormente variata e ampliata da Illich stesso, così da potersi considerare, anche contro il suo desiderio, la versione «definitiva» dell'«opera» (nel seguito, *Selbstbegrenzung*); e quella spagnola pubblicata in Messico nel 1978, già sopra richiamata, la più diffusa e autorevole in quella lingua, sostanzialmente fedele a *Convivialité*; versioni accompagnate tutte da varie altre in varie lingue, e più volte ristampate o riedite.

Ciò può dare un'idea del carattere centrifugo della storia editoriale del nostro testo, a proposito della quale sarà opportuno notare come, ad esempio, in lingua inglese non sia mai apparso un testo corrispondente a *Convivialité*, così che *Tools* vi è rimasta la sola versione «autorizzata», tra l'altro ripresa da un buon numero di traduzioni specie in Paesi extraeuropei; e che per converso, Francia, Italia e America latina non hanno avuto e non hanno consapevolezza di *Tools*: problema che si replica e moltiplica procedendo per li rami delle rispettive tradizioni editoriali, tra loro incomunicanti. È una situazione che si ripeterà via via fino a *Nemesi medica*, cioè per tutto il periodo della più intensa e originale attività del CIDOC, di cui è in definitiva la migliore testimonianza – per interrompersi subito dopo la chiusura del Centro. Quanto alla *Convivialità*, val la pena di menzionare la tardiva eccezione tedesca, allorché, nel 1998, sotto il preesistente titolo di *Selbstbegrenzung* ma presso un diverso editore, una nuova traduzione (di Ylva Eriksson-Kuchenbuch) apparve, esemplata su *Tools*. Interessante l'«Avvertenza» preposta in tale occasione dall'autore alla ricomparsa del suo «pamphlet» di un quarto di secolo prima:

«La decisione dell'editore di una nuova edizione di *Selbstbegrenzung* mi sorprende più di quanto non mi rincuori. Perché il libro tratta di cose che all'epoca erano quasi senza nome, ma che nel gergo corrente tendono a scomparire. Io sostengo qui una posizione che all'epoca si collocava in una terra di nessuno tra economia politica, strategie per lo sviluppo e i primi passi di una teoria dei sistemi di matrice ecologica; posizione che non può più essere assunta nel tempo della globalizzazione, della decostruzione o di Windows 95. Le speranze di cui scrivevo nell'Introduzione si sono dimostrate di

un ottimismo ingenuo. Il necrologio dell'epoca industriale che allora mi riproponevo mi è riuscito solo per frammenti. Ma ciò che mi rincuora è la fecondità letteraria della cerchia, dico la cerchia degli amici, che allora si è formata attorno a quella posizione e al suo linguaggio, e da cui, ancora una volta, la riedizione di questo saggio è stata promossa.
L'occasione immediata di dare forma argomentata alle mie lezioni degli anni 1970/1971 fu singolare. L'allora premier canadese Pierre Trudeau mi invitò come *animateur principal* a una seduta di giudici di cassazione per pormi, in quanto filosofo, la seguente domanda: qual è il pregiudizio caratteristico della magistratura in questa specifica epoca, gli anni Settanta appena cominciati? La mia risposta fu: la crescita. La fede acritica in una correlazione positiva tra la produzione istituzionale di valori e l'equità [*fairness*], ossia la giustizia. La provocazione di Trudeau mi ha indotto a questo documento per la discussione e a questo libro, in cui distinguo cinque dimensioni, non immediatamente riducibili l'una all'altra, di una produzione di valori in sé controproduttiva. Nell'ultimo capitolo indago se la struttura formale del diritto possa essere utilizzata come metafora di una ecologia politica. Allo scopo, ho inteso contrapporre il senso di appropriatezza alle circostanze [*Angemessenheit*], radicato nella *common law*, alle autoevidenze politiche culturalmente dominanti, a cui l'incremento delle forze produttive appariva un fattore irrinunciabile per la giustizia sociale.
Nel corso degli anni frattanto trascorsi, la questione di che cosa ne sia dell'«appropriatezza» nel nostro tempo mi ha spinto in due direzioni: da un lato, a fondare nella storia dell'ascesi e dell'amicizia quella autolimitazione [*Selbstbegrenzung*] che qui viene raccomandata; dall'altro, a cercar di capire il tramonto di tale appropriatezza a partire dalla storica perdita di un senso della proporzionalità. Da anni le università di Brema e Penn State mi danno l'opportunità di condurre gruppi di lavoro su entrambi questi temi. Ho perciò seguito l'invito del mio editore Wolfgang Beck e ho aggiunto un saggio su questi temi alla fine della presente edizione [trattasi di *Gesundheit in eigener Verantwortung: Danke, Nein!*, trad. it. «La salute come responsabilità personale. No, grazie!», in Arrigo Chieregatti (a cura di), *Percorsi di guarigione. La cura nelle diverse tradizioni del mondo*, Mutus Liber, Riola 2014, pp. 49-65].
A suo tempo, ho lavorato a questo libro al capezzale di uno zio adottivo, Gustav Künstler, sulla base di una versione francese da me predisposta; prima di morire, lo zio voleva rimettere in moto il mio arrugginito tedesco. Prima che tale edizione potesse apparire, il mio manoscritto aveva indotto Freimut Duve a creare il primo forum di discussione a livello mondiale sulle conseguenze politiche delle decisioni tecnologiche, cui diede il nome di *RoRoRo Aktuell Magazin*.
Brema, 1998
Ivan Illich».
(Gustav Künstler, 1902-1974, storico dell'arte, studiò l'arte romanica europea, il patrimonio monumentale di Vienna, l'architettura di Loos; in italiano si leggono commenti suoi e della moglie Vita Maria alle riproduzioni incluse in Vinzenz Oberhammer, *La pinacoteca di Vienna*, ed. it. a cura di Anna Bovero, Garzanti, Milano 1960. Amico di famiglia dei Regenstreif, per i ragazzi Illich era «Onkel Gustl».)

Prefazione all'edizione italiana

[«Prefazione all'edizione italiana»], in Illich, *La convivialità*, cit., pp. 7-8.

[1]. *La necesidad de un techo común*, cit.

[2]. Il Symposion si tenne a Nicosia, Ledra Palace Hotel, nei giorni 9-16 settembre 1971, sul tema *Human Nature and Ideology*; Illich vi fa riferimento nel discorso tenuto a Chicago l'ottobre successivo come a «una meravigliosa conferenza filosofica (molto pacata, molto inglese)» (cfr. in *Opere complete*, vol. I, il testo del discorso a titolo *Come trasmettere la fede?*, p. 542). Richard Wollheim (1923-2003) coltivò interessi soprattutto estetici e psicologici, spesso tra loro in

connessione; di radicati ideali socialisti, abbandonò l'insegnamento in Inghilterra dopo l'avvento al potere di Margaret Thatcher.

[3]. Si tratta del saggio *Inverser les institutions*, su cui vedi sopra in questa parte II.

[4]. In *Tools* si legge più precisamente:
«Una terza versione è servita a me e al mio defunto amico Greer Taylor come base per la nostra partecipazione alla Canadian Conference on the Law a Ottawa nel gennaio 1972. Osservazioni di David Weisstub, Nils Christie, Allen M. Linden, J.G. Castel, H.W. Arthurs, José Antonio Viera-Gallo, J.C. Smith, Boaventura de Sousa Santos, e altri testi critici di giuristi, saranno pubblicati a Toronto verso la metà del 1973». Di quest'ultima pubblicazione non abbiamo notizia; è probabile che essa sia stata dapprima preparata e poi surrogata da un volume CIDOC uscito nel novembre di questo stesso 1972 col n. 1019, a titolo *Law, Growth and Technology*, coincidendo autori e curatore con quelli qui annunciati da Illich (un'integrazione con ulteriori due contributi sarebbe uscita l'anno successivo, con lo stesso titolo, come «CIDOC Cuaderno no. 1019a»; da esso apprendiamo che la somma degli interventi sulle tesi Illich-Taylor risale a un seminario CIDOC dell'agosto 1972). L'introduzione di Weisstub a tale «Cuaderno» 1019 informa che «l'idea secondo cui il diritto sarebbe uno strumento integrale e necessario per la realizzazione della convivialità è stata concepita da Greer Taylor, e la misura del suo contributo è avvertibile dalla collaborazione al documento *Retooling* [probabilmente il *Draft* del 15 aprile, incluso nel volume] e nelle successive osservazioni su di esso in *Common Law* [il saggio, parimenti ripreso dal volume, a titolo *The Common Law as a Tool for Setting Upper Limits to the Productivity of Tools*; più tardi accolto nel «CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973, come doc. 72/10, insieme all'altro scritto *Law and Nature*, doc. 72/11]». «Questa raccolta di scritti» continua l'introduzione di Weisstub «è dedicata alla memoria di Greer Taylor, la cui morte precoce il 28 aprile 1972 lascia ad amici e colleghi compiti che egli continua a ispirare per mezzo delle sue riflessioni e del suo esempio di sincera ricerca di comprensione dei problemi».
Il rev. Greer Taylor McClennan, biblista (vedi il suo *Saint Paul. A Study of the Development of His Thought*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, con Charles Buck) e teologo, docente al seminario episcopaliano di Berkeley, insieme al sacerdote cattolico Ramón Vega pubblicò nei CIDOC Sondeos (n. 8, 1966) il volume *El concubinato en América Central*. Risale probabilmente a questo impegno la conoscenza e amicizia con Illich, il quale, nel presentarne un ultimo e inedito lavoro («The Interdependence of Philippians 2:5-11 and 3:2-16», in *CIDOC Documenta I/V, Julio 1973 - Septiembre 1974*, pubblicazione fuori collana, Cuernavaca 1975), scrive:
«Per oltre sette anni Greer Taylor e io ci eravamo goduti la nostra colazione settimanale sulla terrazza del CIDOC sovrastante Cuernavaca, contro lo sfondo dei suoi due vulcani-custodi, Iztaccíhuatl e Popocatépetl. Nei primi tre mesi del 1972 – gli ultimi della vita di Greer – la nostra colazione era diventata più frequente, perché ciascuno dei due era al lavoro su un suo scritto e l'altro cercava di aiutarlo nel suo sforzo. Quando sono partito per la Malaysia all'inizio di aprile, Greer ribolliva di idee ed era di ottimo umore. La notizia della sua morte mi raggiunse poco dopo.
Al momento della mia partenza, Greer promise di lavorare alla stesura finale del suo saggio: gli appunti trovati sul suo tavolo di lavoro corrispondevano probabilmente a questo lavoro. […]
Il CIDOC riproduce qui il documento per farlo circolare tra tutti gli amici di Greer Taylor. A esso aggiungo gli ultimi due scritti pubblicati da Greer Taylor al CIDOC come contributi critici al mio abbozzo di *Tools for Conviviality*. Più di chiunque altro Greer mi ha guidato nella strutturazione di questo libro».
Nella Bibliografia per i partecipanti al suo seminario sui *Limits*, che vedi in appendice, Illich parla di Taylor come di un «allievo di Kelsen» (docente a Berkeley dal 1942), il che permette di inquadrare il suo orientamento di pensiero giuridico, nonché il suo contributo al lavoro teorico di Illich.

[5]. Jayant Pandurank Naik (1907-1981) è riconosciuto come il massimo pedagogista indiano a partire dall'indipendenza del Paese, tanto come attivista a livello di base quanto come figura di

riferimento per le politiche pubbliche in materia di istruzione; in questo ambito promosse tra l'altro programmi di «educazione informale» e di «coscientizzazione» secondo la lezione di Paulo Freire.

Introduzione

Introduction, pp. 453-457.

[1]. Di «partecipazione al processo produttivo» non parla alcuna delle versioni esistenti; tutte recano l'equivalente di «e consentire loro la possibilità di interazioni critiche a livello personale».

[2]. Si ricorda che le parentesi graffe racchiudono varianti presenti nel solo testo italiano.

[3]. L'aggettivo trovasi ripetuto nella sola versione italiana. *Tools* e *Convivialité* presentano solo la prima occorrenza del termine, poche righe sopra, e *Selbstbegrenzung* lo chiude inoltre fra prudenti virgolette.

[4]. *Tools* conduce il paragrafo, almeno fino a questo, con leggere ma significative varianti:
«La società può finire distrutta quando un'ulteriore crescita della produzione di massa rende l'ambiente ostile, estingue il libero uso delle naturali abilità dei suoi membri, isola le persone le une dalle altre e le chiude in un guscio artificiale: quando mette a rischio il tessuto comunitario favorendo una polarizzazione sociale estrema e una tendenza lacerante alla specializzazione, o quando un'accelerazione cancerosa impone un tasso di cambiamento sociale tale da mettere fuori gioco i precedenti giuridici, culturali e politici quali linee guida per il comportamento di oggi. Le attività di impresa che a questo modo minacciano la società non possono essere tollerate».

[5]. «I concetti marxisti» in *Selbstbegrenzung*.

[6]. Questi diversi «modi di produzione» sono specificati come «anarchisch-autonome» in *Selbstbegrenzung*.

[7]. Anche in questo caso, «produttività» compare solo nella edizione italiana.

[8]. L'enfasi sull'aggettivo compare nella *Convivialité* e nel suo corrispettivo italiano, manca invece in *Tools*, mentre *Selbstbegrenzung* conferma la sua diffidenza saltando addirittura il passo, e recando in suo luogo:
«Allorché una smisurata fiducia nella produzione industriale di beni e servizi caratterizza l'organizzazione sociale al punto da guadagnarsi il monopolio virtuale dell'applicazione di nuove scoperte, la schiavitù dell'uomo non viene abolita dalla macchina, ma colata in nuovi stampi omogenei a livello mondiale. Da servitore, lo strumento diventa despota».

[9]. Così questo passaggio in *Tools*:
«Solo entro limiti l'educazione può rendere le persone adatte a un ambiente artificiale. Oltre quei limiti, ci sono l'aula universale, l'ospedale universale, la prigione universale. Solo entro limiti la politica dovrebbe occuparsi della distribuzione del massimo possibile di produzioni industriali, invece che di uguali input di energia o informazione. Una volta che questi limiti siano riconosciuti […]».

[10]. In francese, solo:
«Conviviale è la società in cui l'uomo controlla lo strumento».
Tools recava:
«Una società in cui le moderne tecnologie sono al servizio, piuttosto che dei manager, di individui interrelati tra loro politicamente la chiamerò "conviviale"».
Selbstbegrenzung:
«Conviviale, o dicasi vivibile [*lebensgerecht*], è quella società in cui l'uomo, attraverso processi politici, controlla lo strumento».

[11]. Il passo, come anche l'inizio del capoverso successivo, si differenzia naturalmente nelle varie lingue. Più prossima all'italiana è la versione tedesca, da cui è peraltro assente la qui citata «Mitmenschlichkeit». Nel francese si legge:
«[In questa scelta] mi faccio forte del ricorso a un precedente. Il padre di questa parola è Brillat-Savarin nella sua *Physiologie du goût. Méditation sur la gastronomie transcendantale*. Mi spetta di precisare, tuttavia, che nell'accezione in qualche modo nuova che conferisco a questo qualificativo, è lo strumento a essere conviviale, non l'uomo».
Tools infine, o meglio in origine, chiarisce:
«Dopo molti dubbi, e contro il parere di amici che rispetto, ho scelto "conviviale" come termine tecnico per designare una società moderna i cui strumenti siano responsabilmente limitati. In parte questa scelta è stata condizionata dal desiderio di continuare un discorso iniziato col parallelo termine spagnolo [curiosamente, questa inglese è l'unica versione che non faccia esplicito rinvio alla ispanica *convivencialidad*]. Il parallelo francese ha acquisito valore tecnico (riferito alla cucina) a seguito di Brillat-Savarin col suo *Fisiologia del gusto. Meditazioni di filosofia trascendentale*. Quest'uso specializzato in francese può spiegare come mai, sia pure nel contesto inconfondibilmente diverso e ugualmente specializzato di questo saggio, l'utilizzo del termine si sia già dimostrato efficace. So che in inglese *convivial* evoca ora un'euforia un po' alterata, ben diversa da quella indicata dall'Oxford English Dictionary e opposta all'austero significato di moderna *eutrapelia* che io intendo. Applicando il termine "conviviale" agli strumenti piuttosto che alle persone, io spero di scongiurare ogni confusione».
È degno di nota come quest'ultima precisazione circa la corretta attribuzione del qualificativo compaia in tutte le versioni, ma non in quella italiana.

[12]. Il passo corrispondente in *Tools* contiene un rinvio a Hugo Rahner, S.J., *Man at Play*, trad. di Brian Battershaw e Edward Quinn, Herder and Herder, New York 1969 (trad. it. *L'homo ludens*, trad. di Bruna Zappieri, rev. di Omero Soffritti, Paideia, Brescia 1969).

1. Due soglie di mutazione

Deux seuils de mutation, pp. 459-467.

[1]. Si legge a questo punto, nelle altre versioni, l'equivalente della seguente frase: «I medici occidentali imbottiscono di medicine gente che, in passato, aveva imparato a vivere *con* le sue malattie» – frase anticipata di tre capoversi nella edizione italiana.

[2]. Assente nell'originale francese, questo riferimento alla storia politica cinese compare sia in *Tools* («dopo vent'anni di regime di Mao») sia in *Selbstbegrenzung*. Sono soltanto italiani i due successivi riferimenti alla cronologia della «rivoluzione culturale». Parimenti, è solo italiana la coppia «operai o contadini» che compare poco oltre in questo stesso capoverso (solo il secondo termine risulta coerente al contesto).

[3]. Manca nella versione italiana una frase presente invece in tutte le altre e così parafrasabile: «Non le sono mancati i pazienti disposti a fare da cavie per qualsiasi esperimento».

[4]. Quest'ultima frase sostituisce un passo di tenore diverso presente sia in *Convivialité* che in *Selbstbegrenzung*:
«Fu a quel punto che l'istituzione medica raddoppiò l'ardore con cui intonava il suo canto di vittoria. I virtuosi di nuove specialità misero in vetrina individui colpiti da malattie rare, la pratica clinica si concentrò su operazioni spettacolari eseguite da équipe ospedaliere. La fede nell'operazione miracolosa obnubilava il buon senso e rovinava l'antica saggezza in materia di malattia e guarigione. I medici diffondevano presso il grande pubblico un uso smodato di droghe chimiche».
Tools è invece più ampio nella descrizione e valutazione del periodo intermedio tra «le due soglie»:

«Alla prima soglia gli effetti desiderabili delle nuove scoperte scientifiche furono facilmente misurati e verificati. L'acqua sterilizzata ridusse la mortalità infantile indotta dalla diarrea, l'aspirina ridusse le sofferenze dovute ai reumatismi e la malaria fu posta sotto controllo grazie al chinino. Alcune cure tradizionali vennero riconosciute come ciarlatanerie ma, cosa più importante, l'uso di determinati strumenti e comportamenti si diffuse rapidamente. Le persone iniziarono a capire la relazione tra salute e dieta equilibrata, aria fresca, esercizio fisico, acqua pulita e sapone. Nuovi strumenti, dallo spazzolino da denti ai cerotti e ai preservativi, divennero largamente disponibili. Difficilmente si possono mettere in questione i positivi contributi della medicina moderna alla salute dell'individuo nella prima parte del secolo XX. Ma poi la medicina cominciò ad avvicinarsi alla seconda soglia […]».

[5]. *Selbstbegrenzung* chiosa a questo punto:
«Quando una moderna istituzione raggiunge la soglia storica in cui la disutilità marginale crescente arriva a superare l'utilità marginale in declino, il cliente di quella istituzione da *Homo oeconomicus* si corrompe in *Homo religiosus*. Non paga più per la soddisfazione, ma per l'accrescimento dei suoi bisogni e delle sue sofferenze».
In nota viene aggiunto:
«Esporrò più dettagliatamente questa critica della medicina nel mio volume *Medizin als Epidemie. Die Enteignung der Gesundheit*, che apparirà nell'estate del 1975 anch'esso per Rowohlt».

[6]. *Tools* aggiunge un ulteriore capoverso a questa chiusa:
«Mentre l'evidenza mostra che un "di più" dello stesso porta solo al peggio, niente sembra degno di una società infetta da mania della crescita se non un "di più" dopo l'altro. Questa disperata invocazione non è solo per più bombe e più polizia, più esami clinici e più insegnanti, ma anche per più informazione e più ricerca. Il direttore del *Bulletin of Atomic Scientists* sostiene che la maggior parte dei nostri attuali problemi è il risultato di conoscenze acquisite recentemente applicate male, e conclude che il solo rimedio alla confusione creata da questa informazione è: più informazione. È venuto di moda dire che là dove scienza e tecnologia hanno creato problemi, sono solo maggiore conoscenza scientifica e migliore tecnologia a permetterci di sormontarli. La cura della cattiva gestione è: più gestione. La cura per la ricerca troppo specializzata è una ricerca interdisciplinare più costosa, proprio come la cura per l'inquinamento dei fiumi consiste in più costosi detergenti non inquinanti. La condivisione di depositi di informazione, la costituzione di archivi del sapere, lo sforzo di sovrastare gli attuali problemi per mezzo della produzione di più scienza sono l'ultimo tentativo di risolvere una crisi portandola all'estremo [*by escalation*]».

2. La ricostruzione conviviale

La reconstruction conviviale, pp. 469-506.

[1]. Questo passaggio presenta una espansione dell'originale francese (solo «Il grande progetto si è metamorfosato […]») che ha un parallelo in tedesco («Il sogno di liberare gli uomini con la forza del motore e la potenza della burocrazia […]»).

[2]. *Tools* opponeva un «proletariato dittatoriale» a una «massa agiata [*leisured*]»; *Convivialité*, come poi *Selbstbegrenzung*, introduceva qui la «dittatura del proletariato» in opposizione a una «civiltà del tempo libero» («loisirs», «Freizeit»); la traduzione italiana proponeva «dittatura del mercato».

[3]. *Selbstbegrenzung* aggiunge in chiusa una frase, che recita:
«La crisi delle nostre istituzioni sarà superata solo nel caso che noi impariamo a costruire il futuro sulla base di quella consapevolezza che il fallito esperimento ci rende disponibile».

[4]. «Autonomous individuals» e «primary groups» in *Tools*, che prosegue:

«Di fatto, le istituzioni della società industriale fanno esattamente l'opposto. Come cresce il potere delle macchine, il ruolo delle persone [*persons*] declina via via a quello di semplice consumatore».

[5]. A proposito di questa «serie continua», cfr. quanto illustrato dall'autore nel capitolo 5 (*Uno spettro delle istituzioni*) di *Descolarizzare la società*.

[6]. *Selbstbegrenzung* contiene a questo punto un rinvio in nota a «Marschall [*sic*] Sahlins "Gift Economy"». Il riferimento va inteso all'opera dell'antropologo statunitense *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, New York 1972, in particolare al suo capitolo 4, *The Spirit of the Gift* (trad. it. *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980; *L'economia dell'età della pietra*, a cura di Roberto Marchionatti, pref. di David Graeber, elèuthera, Milano 2020).
Quanto al termine e concetto di *manque* quale viene introdotto in *Convivialité*, qui e poi diffusamente («falta» in *Convivencialidad*, «carenza» nella traduzione italiana, «Mangel» in *Selbstbegrenzung*), vale la pena di rilevare che esso è del tutto assente in *Tools*. Dal confronto coi passi paralleli di *Tools* emerge che tale concetto si applica alla percezione soggettiva di ciò che, sul piano dell'oggettività economica, si designa per solito come «scarsità». Allo scopo di evidenziare questo significato di «scarsità percepita» o «esigenza insoddisfatta» (in seguito ricompreso, nel linguaggio dell'autore, dal concetto di «aspettativa»), si è preferito, nella presente edizione, adottare l'espressione «senso (o "stato") di privazione».

[7]. In *Tools*, un passo non parallelo, ma tuttavia pertinente a questo nostro, parlava di «amorphousness and meaninglessness» («mancanza di forma e di senso») della società contemporanea; *Convivialité* si limitava a «società sradicata», che la versione italiana tenta di chiarire, mentre *Selbstbegrenzung* corregge in «pervertita, disintegrata».

[8]. Solo «altri modi di produzione» in francese e tedesco.

[9]. Assente in *Tools* e parafrasata in *Selbstbegrenzung* questa parte finale del periodo sembra prendere in prestito nozioni della teoria dei sistemi come mediata all'autore da Humberto Maturana e Francisco Varela per un verso, Heinz von Foerster e (probabilmente) Ernst von Gläsersfeld per l'altro. Il «criterio» (o principio) di «viabilità», come qui si è preferito rendere, migrato dal campo biologico a quello sociologico ed economico, corrisponde alle capacità «adattive» di un sistema complesso, quali si sviluppano per via di «selezione negativa», ovvero progressiva esclusione, delle opzioni meno efficienti per la sopravvivenza in un dato contesto.

[10]. Degna di nota l'ampia variante di *Selbstbegrenzung* a quasi tutto il capoverso:
«[Questo] consenso utilitaristico può essere superato solo grazie a un ribaltamento del concetto di bene, da definirsi come la facoltà di ognuno di modellare l'immagine del proprio avvenire. Un simile ribaltamento va contro all'interesse strutturale di una società degli esperti. La pretesa degli esperti al riconoscimento sociale e al potere si fonda sul "sapere", loro attribuito, quali beni e quali servizi, quali specifici prodotti e quali concreti bisogni vadano bene per gli altri. Il bene concepito come libertà appare all'esperto una pericolosa insensatezza: egli è stato scolarizzato a concepire il bene come qualcosa da rendere operativo tramite la pianificazione di concreti prodotti. L'utilitarismo produttivista dominante è sostanzialmente alla base del suo pianificare. Ma se il bene deve essere concepito come libertà, esso può diventare operativo unicamente tramite l'applicazione di criteri negativi. Tanto a livello di pianificazione tecnica quanto sul piano delle finalità stabilite politicamente, condizioni quadro dell'agire, universalmente vincolanti, debbono prendere il sopravvento e farsi metro di misura per tutti i prodotti sociali accessibili. Si tratta per noi di individuare quei limiti liberatori che soli ci metteranno in condizione di vietare gli strumenti, i programmi e le leggi che impediscono un uguale esercizio della libertà personale. Una simile impresa politica, che pone limiti alle dimensioni delle forze produttive materiali – o in altre parole, dello strumento o apparato strumentale globale – per proteggere gli autentici valori di libertà per ogni persona, guarda non soltanto alla sopravvivenza a lungo termine della comunità e alla giusta

ripartizione dei prodotti, ma anche a una corretta definizione dello spazio in cui l'autonomia creativa possa svilupparsi. In breve: una cornice conviviale di limiti allo strumento in una società libera permette una durevole capacità di vita del sistema e diritti relativamente uguali, per ciascuno dei suoi membri, non solo agli "output" delle istituzioni ma anche agli "input" di informazione all'interno del sistema. La tendenza a trascurare questo terzo e ultimo valore spiega in gran parte l'incapacità dell'etica contemporanea di cogliere la contraddizione tra un sistema produttivo centralizzato e una società giusta».

[11]. Solo «controllo sull'energia» in *Convivialité*, «sull'uso di energia e informazione» in *Selbstbegrenzung*. Per *Tools*, «condizione per il lavoro conviviale» era «la giusta distribuzione di un potere senza precedenti». Tale «giusta distribuzione» è, nella frase successiva, ancora solo «dell'energia» per le versioni francese e tedesca.

[12]. «Avere» e «potere» corrispondono qui rispettivamente a giustizia «distributiva» (esercitata sugli output della produzione) e giustizia «partecipativa» (relativa agli input, le decisioni di che cosa e come produrre), essendo solo quest'ultima la garanzia di *autonomia creativa* e con ciò di *convivialità*. Opportunamente *Selbstbegrenzung* corregge:
«Al tempo stesso la giustizia richiede che si faccia distinzione tra "avere" e "potere"».
Non va dimenticato che *Tools* aveva detto questo «potere» «senza precedenti» (cfr. nota 11).

[13]. Degno di nota che *Selbstbegrenzung* non accolga questo sottocapitolo e passi direttamente al successivo.

[14]. In *Tools* questo testo breve e scabroso ha, dopo le prime tre frasi, un trattamento leggermente ma significativamente diverso:
«I dolori del parto di una società conviviale a livello mondiale saranno per forza di cose duramente penosi per gli indiani affamati come per gli inermi newyorkesi. Dirò più in là che la transizione alla convivialità dal modo di produzione attuale, massicciamente industriale, può iniziare all'improvviso. Ma in nome della sopravvivenza di molta gente, sarà desiderabile che essa non si verifichi tutta insieme. Penso che sopravvivere nell'equità sia possibile solo a prezzo di quei sacrifici che sono impliciti nell'adozione di un modo di produzione conviviale e di una rinuncia universale, da parte di singoli e gruppi, alla riproduzione, al benessere e al potere illimitati. Questo prezzo non può essere estorto da qualche dispotico Leviatano, né suscitato da una qualche ingegneria sociale. Le persone riscopriranno il valore di una lieta sobrietà e liberante austerità solo se impareranno di nuovo a dipendere l'una dall'altra piuttosto che da schiavi energetici. Il prezzo da pagare per una società conviviale potrà essere pagato solo come esito di un processo politico che rifletta e promuova l'inversione, estesa a tutto il corpo sociale, della presente coscienza industriale. Tale processo politico troverà concreta espressione non in un certo numero di tabù, ma in una serie di accordi su una o un'altra specifica limitazione di strumenti, costantemente aggiustata sotto la pressione di ideali e interessi in conflitto».

[15]. «utilizzando energia posta sotto un controllo personale» in ogni altra versione.

[16]. «che deriverebbe dall'accettazione di una industria in regime stazionario» in *Tools*, con riferimento alle teorie della *steady state economy* formulate da Herman Daly.

[17]. «ma non il mestiere» in *Convivialité* e *Selbstbegrenzung*.

[18]. «riconoscimento del valore della giustizia distributiva e partecipativa» in *Tools*. Di seguito, in luogo della recusatio dell'etica nelle versioni successive, solo si legge: «ciò esclude ch'io riesca in questo saggio a raggiungere una qualsiasi conclusione circa il grado desiderabile di sottomissione dei mezzi ai fini».

[19]. «sei classi» sia in *Convivialité* che in *Selbstbegrenzung*; per la divergenza vedi oltre nella parte introduttiva del capitolo 3. Spiega qui *Selbstbegrenzung*:

«ciascuna di esse rappresenta una dimensione naturale che dal punto di vista economico può essere liquidata, e in cui le unità di misura dell'economia sono ridotte a una classe di fattori privi di dimensione. Per me ne va qui dell'applicazione dell'analisi dimensionale al funzionamento di un sistema sociale, non del calcolo della redditività dei suoi singoli componenti».
In precedenza, *Tools*:
«Propongo di usare una analisi dimensionale per ottenere informazioni circa le principali variabili che possano minacciare l'equilibrio della vita, e di confidare sul processo politico per identificare le dimensioni significative che l'uomo può controllare. Propongo perciò un approccio alla relazione tra i fini dell'uomo e i suoi mezzi in cui le unità chiave dell'economia vengano a indicare una serie non dimensionale di fattori. Un'economia utile all'inversione della nostra presente struttura istituzionale inizia da criteri di limitazione definiti politicamente. È su questi criteri negativi per la progettazione di dispositivi tecnologici che voglio concentrare la mia attenzione».

[20]. Singolarmente, *Selbstbegrenzung* reca qui a riferimento l'espressione latina «educatio polis», refuso evidente per *prolis*, che non compare in nessun'altra edizione; riaffiorerà nei *Vernacular Values* del 1981, la cui versione spagnola detta nuovamente l'espressione errata. Accolta nelle *Obras reunidas*, quest'ultima è tuttora diffusa nelle citazioni che ne dipendono, nonché nella letteratura secondaria.

[21]. In *Selbstbegrenzung*:
«non di una merce tangibile, ma di un servizio».

[22]. «Istituzionale» in *Tools* e *Selbstbegrenzung*.

[23]. *Convivialité* conclude il capoverso più velocemente:
«L'illusione consisteva nel credere che la macchina fosse un uomo artificiale che avrebbe rimpiazzato lo schiavo».
Ma *Tools*:
«Prevalse l'illusione che la macchina fosse un *homunculus* costruito in laboratorio e che avrebbe potuto sostituire la fatica degli schiavi. È tempo di correggere questo errore e di liberarsi dell'idea ingannevole che gli uomini siano nati per essere proprietari di schiavi, e che l'unica cosa sbagliata nel passato fosse che ciò non era possibile a tutti gli uomini. Ma nel ridurre le nostre aspettative nei confronti delle macchine, dobbiamo guardarci dal cadere nel rifiuto, ugualmente dannoso, di tutte le macchine, quasi che fossero opera del demonio».

[24]. *Selbstbegrenzung* aggiunge invece una diversa frase:
«Essi [la maggior parte degli strumenti che mi circondano] possono essere utilizzati per lo scopo loro assegnato, ma ben difficilmente possono essere maneggiati dall'utilizzatore per realizzare una nuova e sua propria idea».

[25]. *Tools* preferiva distinguere tra «hand tools» («utensili a mano») e «power tools» («elettroutensili», o «macchine utensili»).

[26]. Così prosegue a questo punto *Selbstbegrenzung*:
«È così che lavora un uomo con un mezzo a motore. Al di là di un certo limite di consumo d'energia, egli si trasforma in suo gestore. La logica dello strumento sopraffà l'utilizzatore».
Quindi, dopo l'esempio del pilota, così chiude il capoverso:
«Il jet e la catena di montaggio assegnano al lavoratore la sua specifica funzione: non gli lasciano scelta alcuna, egli è utilizzato dal sistema. Entrambi si riducono al polo manipolativo dello spettro».

[27]. Così in francese e in italiano; l'inglese, il tedesco e lo spagnolo recano: «se dispone di una moneta».

[28]. *Tools* preferisce ai trasporti fluviali l'esempio di «un tipico mercato messicano», di cui dirà a fine capoverso che «funziona con un minimo di programmazione secondo schemi consuetudinari».

Sempre in chiusa, aggiunge *Selbstbegrenzung*:
«ciò che caratterizza come conviviale lo strumento è la sua utilizzabilità nell'ambito di una finalità personale».

[29]. Forse recupero da *Tools*:
«La civile corrispondenza diventa un'arte perduta».

[30]. Prosegue *Selbstbegrenzung*:
«e con essa la quota di tempo di vita che i cittadini sono costretti a passare nel traffico. L'efficienza sociale dello strumento viene sacrificata alla sua produttività specificatamente quantificabile. Una società conviviale non può escludere in assoluto una simile degenerazione, ma certo può limitarla».

[31]. Lo «strumento ragionato», eventualmente «manipolabile» è, qui come altrove, unicamente italiano. Di seguito, specifica *Tools*:
«Sarebbe ugualmente un errore pretendere che, per amore di convivialità, la distribuzione di beni e servizi industriali fosse ridotta al minimo necessario per la sopravvivenza, così da proteggere il massimo di equità nell'accesso a una partecipazione autodeterminata».

[32]. «L'accecamento presente e l'esempio del passato» in *Convivialité*; «Sul significato dell'austerità» in *Selbstbegrenzung*.

[33]. Così il passo in *Tools*:
«Nel 1931 Stalin tradusse il "controllo sui mezzi di produzione" come "aumento della produttività con nuovi metodi intesi a controllare il produttore". Nel mezzo della Grande Depressione degli Stati Uniti, egli lanciò la Russia in una corsa all'industria. Da allora, è stata considerata socialista una politica utile alla produttività organizzata in senso industriale di un Paese socialista. Da allora, questa reinterpretazione del marxismo da parte di Stalin è servita da forma di ricatto nei confronti dei socialisti e della sinistra».
Anche poco sotto, in luogo di «interpretazione esclusivamente industriale del socialismo» si legge «interpretazione stalinista del socialismo».

[34]. Qui, di nuovo, *Tools*:
«Lo stalinismo rende plausibile l'interpretare come rivoluzionario tutto ciò che accresce la quantità di scolarizzazione, estende il sistema stradale o aumenta la produttività dell'estrazione e della manifattura».

[35]. Così conclude il capoverso *Selbstbegrenzung*:
«La destra come la sinistra approvano incondizionatamente la produttività manipolante. E così entrambe escludono dall'arena politica una efficace critica della tecnica».

[36]. *Selbstbegrenzung* conclude qui:
«la questione sarà risolvibile solo da una società che strutturalmente e coscientemente ponga limiti allo strumento alienante».

[37]. Così il passo in *Tools*:
«[…] e tolgono non solo ai ricchi ma anche ai poveri quella convivialità che è il tesoro primario in molte aree cosiddette "sottosviluppate"».

[38]. Così in tutte le edizioni ma, probabilmente, Ifugao. Ibagué è una grande città della Colombia centrale.

[39]. Così anche in *Convivialité*, ma probabilmente il riferimento è al secolo V a.C.

[40]. Non è chiaro a che cosa l'autore si riferisca in questo passo, probabilmente alla pratica del debbio come nel passo parallelo inglese (vedi sotto); un'ipotesi del genere a proposito del Sahara, ma riferita alla pastorizia, è stata formulata recentemente da studiosi dell'Università di Seul.

[41]. Così realizza *Tools* questo capoverso:

«Non dico che il metabolismo umano fornisse tutta l'energia utile, dico però che ne era la principale fonte in quasi tutte le civiltà. Gli uomini sapevano come sfruttare alcune forze presenti nel loro ambiente: scendevano il corso del Nilo con chiatte, avvezzavano bestie a tirare l'aratro, catturavano il vento nelle loro vele e divennero abili nella costruzione di semplici macchine che combinavano la forza umana con quella della pioggia o con la gravità terrestre. Anche costrinsero il fuoco nella forgia o nella cucina, ma l'apporto complessivo di queste fonti rimase secondario. Anche i Mongoli nelle loro montagne traevano più energia dai propri muscoli che dalla potenza dei cavalli. Tutta l'energia attinta all'ambiente per edificare Atene o Firenze non fornì a quelle civiltà classiche altrettanta energia controllata quanta ne contribuirono gli uomini. Solo quando appiccava il fuoco a delle città per ridurle in rovine o alle giungle facendone terra bruciata, l'uomo liberava – ma di certo non controllava – energie che sovrastavano quella della gente che ne faceva uso».

[42]. *Tools*:
«Il controllo politico coincideva col controllo sulla forza fisica, e il controllo della forza dipendeva interamente dall'autorità».
Selbstbegrenzung:
«Il potere politico sopra servitori e schiavi era la condizione per avere forza fisica a propria disposizione».
Tools prosegue poi con un capoverso omesso nelle edizioni successive:
«Sostanziale equivalenza di forza e sostanziale equivalenza di controllo diretto sulla forza erano entrambe caratteristiche delle società preindustriali, ma ciò non garantiva equivalente autonomia nell'esercizio di questo controllo. A un livello molto primitivo, la preponderanza fisica di uno ne faceva il signore degli altri. Un leggero vantaggio nell'organizzazione o nell'armamento poteva fare di un popolo il signore di un altro popolo. L'appropriazione di strumenti e risorse creò le basi delle società di classe, e promosse i miti e i rituali che plasmarono gli uomini perché si adeguassero alla classe cui erano assegnati».

[43]. *Convivialité* reca qui «dal regno di Agrippa al secolo di Watt», modificando *Tools* che dettava: «dal tempo di Agrippa a quello di Watt»; *Selbstbegrenzung* chiarisce trattarsi di Agrippa von Nettesheim (1486-1535), umanista e occultista, nonché storiografo dell'imperatore Carlo V.

[44]. Il testo italiano conduce questa carrellata di storia dell'innovazione tecnica invertendo l'ordine scelto dall'originale francese (procedente piuttosto dal «globale» al «locale»), rispettato invece nel tedesco; tutti e tre i casi si differenziano comunque dal prototipo inglese, il quale aggiunge subito dopo un capoverso tralasciato dalle successive versioni:
«Dal Basso Medioevo al tardo Rinascimento, lo sviluppo di nuovi strumenti sociali assicurò la protezione dell'immagine di sé e della dignità del lavoratore, benché ora egli fosse talvolta sovrastato dalle dimensioni delle macchine. Il sistema delle gilde diede di fatto al lavoratore la possibilità di rivendicare per sé il monopolio degli strumenti specifici della sua attività. Ma il mulino non era ancora cresciuto a dismisura rispetto al mugnaio. Il suo monopolio sulla lavorazione del grano proteggeva il membro della gilda, gli procurava giorni di riposo in più, e ancora, massimizzava il servizio che poteva rendere alla sua città. Le gilde non erano né sindacati, né associazioni professionali».

[45]. L'autore riporta qui, senza circostanziare, un passo alle pp. 146-147 del libro di Lewis Mumford *The Myth of the Machine*, vol. 2, *The Pentagon of Power*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1970 (trad. it. *Il pentagono del potere*, trad. di Marina Bianchi, il Saggiatore, Milano 1973, p. 222).

[46]. A questo punto sia *Convivialité*, sia *Selbstbegrenzung* introducono un titolo intermedio, *Una nuova visione del lavoro*, che invece l'edizione italiana evita. Entrambe le suddette, seguendo il corso dell'argomentazione di *Tools*, aprono la nuova sezione con un paragrafo di informazioni storiche su termini come *travail* e *work*/*œuvre*, che il nostro testo posticipa di vari capoversi.

[47]. Qui, e poi di nuovo nell'ultima frase del capoverso, *Tools* precisa:

«secondo Mumford».

[48]. «I metodi industriali diventano lo status quo» chiarisce *Tools*.

[49]. Come evidenziato, questa porzione di testo che, nell'edizione italiana, fa seguito a un intervallo tipografico non previsto dalle altre versioni, oltre a recuperare le informazioni linguistiche poste altrove in apertura introduce considerazioni che non hanno corrispondenti nelle edizioni confrontabili. Nel seguito, il testo italiano abolisce un capoverso di *Convivialité* che seguiva abbastanza da vicino il precedente di *Tools*:
«Siamo tutti figli del nostro tempo, e facciamo una gran fatica a immaginare un tipo di produzione postindustriale e nondimeno umana. A noi, l'idea di limitare l'apparato industriale evoca subito il ritorno all'inferno della miniera, ai cronometri dell'officina, al lastrico del contadino che ha dei concorrenti meccanizzati. L'operaio che immerge uno pneumatico in una soluzione di acido solforico bollente deve ripetere questo gesto assurdo ed estenuante a ogni gemito della macchina con cui lavora e da cui dipende. Per parte sua, il lavoro dei campi non è più quello del servo della gleba o del contadino libero. Per il servo era la fatica [*labeur*] al servizio di un padrone che lo comandava; per il contadino era la lavorazione [*labour*] del suo proprio campo che egli organizzava in funzione della crescita delle piante, dell'appetito del bestiame, del tempo previsto per l'indomani. L'operaio agricolo messicano che va a lavorare negli Stati Uniti e non dispone di strumenti manipolabili si trova in una situazione assurda. È come preso tra due fuochi: o deve sfinirsi per competere con le prestazioni di chi possiede un trattore e macchine multiuso, o deve a sua volta far funzionare questo macchinario moderno avendo coscienza di essere vessato, sfruttato e preso in giro, col senso di essere giusto un pezzo di ricambio della megamacchina. L'idea che ci si possa servire di strumenti maneggiabili al tempo stesso meno faticosi del vecchio aratro, meno alienanti della mietitrebbia e più produttivi di entrambi va al di là del suo orizzonte».
Tools prosegue a questo punto:
«Ho descritto tre tipi di assetti istituzionali entro cui gli strumenti possono essere usati. Certi strumenti possono essere usati in modo efficiente solo all'interno di uno di questi assetti. Ci sono strumenti che possono essere utilizzati di norma per un lavoro [*work*] pienamente soddisfacente, creativo e indipendente; altri tendono a essere utilizzati principalmente in attività meglio qualificabili come fatica [*labour*]; certe macchine, infine, posso soltanto essere messe in funzione [*operated*]. La stessa cosa può essere detta a proposito di concreti manufatti e dell'insieme di regole che definiscono assetti istituzionali formali. Le auto sono macchine che richiedono autostrade, e le autostrade pretendono di essere servizi pubblici quando di fatto sono dispositivi discriminatori. Le scuole obbligatorie costituiscono un immane sistema burocratico; poco importa quanto convivialmente un insegnante cerchi di condurre il suo corso – i suoi allievi imparano, attraverso di lui, a che classe sociale appartengono. Le auto funzionano sulle autostrade come gli insegnanti nelle scuole. Solo in un senso molto limitato ciò che il camionista e l'insegnante fanno può essere chiamato fatica. E solo eccezionalmente un insegnante avvertirà che le sue funzioni all'interno della scuola non interferiscono direttamente sul suo lavoro».

[50]. A questo punto, in *Tools*:
«C'è voluto l'esempio dei medici scalzi in Cina per mostrare come una moderna pratica esercitata da semplici lavoratori nel loro tempo libero potesse, in tre anni, catapultare la sanità cinese a livelli mai raggiunti altrove».

[51]. *Tools* conduce diversamente il capoverso:
«Le possibilità di affidare le cure mediche a non specialisti si scontrano con la nostra dedizione a una salute "migliore", che ci ha resi ciechi alla distinzione tra malattie curabili e incurabili. Questa distinzione è cruciale, perché, non appena un medico sottopone a trattamento una malattia incurabile, perverte il suo mestiere da un mezzo in un fine. Diventa un ciarlatano disposto a fornire consolazione scientifica in una cerimonia in cui il medico fa sua la lotta del paziente contro la morte. Il paziente diventa oggetto delle sue cure anziché un soggetto malato che può essere aiutato a guarire o a morire.

La medicina cessa di essere una professione legittima nel momento in cui non riesce a fornire a ciascuno, o al suo parente più prossimo, gli strumenti per far su di sé questa decisiva diagnosi differenziale.
Nuove opportunità per la progressiva espansione della terapia di non specialisti e per la progressiva riduzione della medicina professionale vengono rifiutate perché la vita in una società industriale ci ha indotti ad attribuire un valore esagerato ai prodotti standard, all'uniformità, alla qualità certificata. Le aspettative industrializzate hanno offuscato la distinzione tra la vocazione personale e la professione standardizzata. Naturalmente, ogni profano può arrivare a essere un terapeuta generico, ma ciò non implica che ogni profano debba venir istruito su come curare».

[52]. Anche questo capoverso è realizzato diversamente in *Tools*:
«Esattamente come, con una organizzazione sociale adeguata, tante persone diventerebbero lettori senza bisogno di essere scolarizzate e di ritornare alla professione pre-Gutenberg di scribi, così un numero sufficiente di persone potrebbe diventare competente in materia di strumenti medici. Ciò renderebbe l'attività terapeutica così abbondante e diffusa che sarebbe ben difficile trasformare tale competenza in un monopolio o venderla come una merce. Deprofessionalizzare significa tornare a distinguere tra la libera vocazione e l'aiuto occasionale che la gente malata riceve dall'autorità quasi religiosa del dottore abilitato. Naturalmente la deprofessionalizzazione di tanta parte della medicina di base potrebbe talvolta sostituire un ciarlatano all'odierno impostore. Ma la minaccia della ciarlataneria diventa meno convincente man mano che crescono i danni provocati dai professionisti. Non c'è possibile sostituto al giudizio autocorrettivo del non specialista nel socializzare gli strumenti inventati o usati dal professionista. La familiarità di tutta una vita con i pericoli specifici di una specifica cura è la miglior preparazione per accettarla o rifiutarla al momento della crisi».

[53]. Così ancora *Tools*:
«Le ferrovie riflettevano le società di classe che servivano, semplicemente imponendo prezzi diversi per la stessa velocità. Ma quando una società si affida alle alte velocità, il velocimetro diventa un indicatore della condizione di classe. Ogni contadino poteva accompagnare Lázaro Cárdenas a dorso di cavallo. Oggi soltanto il suo staff personale può accompagnare un moderno governatore sul suo elicottero privato. In una società capitalistica, quanto spesso uno possa coprire grandi distanze è determinato da quanto può pagare. Nelle società socialiste, la velocità di un cittadino dipende dall'importanza sociale che la burocrazia gli attribuisce. In entrambi i casi, la specifica velocità a cui ci si sposta assegna a una classe e a una rete di relazioni. La velocità è uno degli strumenti attraverso cui una società orientata all'efficienza si stratifica».

[54]. Era il trentacinque per cento in *Convivialité* e per conseguenza in *Selbstbegrenzung*.

[55]. «independence» in *Tools*.

[56]. Aggiunge qui *Selbstbegrenzung*:
«Fin qui, la distruzione delle abilità di intere popolazioni a vantaggio dello specialismo [*Expertentums*] industriale e nell'interesse del "progresso" non è stata quantificata o anche solo stimata a livello economico. Questa quotidiana, massiccia opera di distruzione delle abilità – costruirsi case, fare bambini e allevarli, coltivare i campi – che in questo momento viene perpetrata nelle ottanta aree dette "sottosviluppate" è socialmente ed economicamente una catastrofe altrettanto grave per le masse nei Paesi poveri quanto lo è la stessa miseria industriale».

[57]. Da questo punto, dopo un intervallo tipografico, *Tools* prosegue per diverse pagine, eliminate nelle successive versioni. Eccole:
«Una società giusta sarebbe quella in cui la libertà per una persona sia limitata solo dalle esigenze poste da altrettanta libertà per un'altra. Una simile società richiede a precondizione un accordo che escluda strumenti che per la loro stessa natura impediscono tale libertà. Questo vale per strumenti che fondamentalmente sono forme organizzative prettamente sociali, come il sistema scolastico, tanto quanto per strumenti che sono dispositivi materiali. In una società conviviale, una scolarizzazione

obbligatoria e interminabile dovrebbe essere esclusa in nome della giustizia. Una competizione obbligatoria per classi d'età su una scala interminabile in vista di privilegi destinati a durare quanto la vita stessa non può accrescere l'uguaglianza, ma deve per forza favorire quelli che partono prima, o sono più in salute, o sono meglio equipaggiati al di fuori dell'aula scolastica. Inevitabilmente ciò articola la società in molti livelli di fallimento, ognuno dei quali popolato da dropout scolarizzati a credere che quelli che hanno consumato più istruzione meritino più privilegi perché sono risorse più preziose per la società nel suo insieme. Una società edificata in modo che l'istruzione impartita da scuole risulti necessaria per il suo funzionamento non può essere una società giusta. Macchine utensili aventi certe caratteristiche sono inevitabilmente manipolanti e devono essere eliminate anch'esse in nome della giustizia. In una società moderna, gli input di energia costituiscono una delle nuove libertà. La facoltà di ogni uomo di produrre cambiamento dipende dalla sua facoltà di controllare energia a bassa entropia. Da questo controllo dell'energia dipende il suo diritto di dare un senso personale all'ambiente fisico. La facoltà di agire in direzione del futuro che sceglie dipende dal suo controllo dell'energia che dà forma a tale futuro. Uguale libertà, in un tipo di società che faccia ampio uso di energia ambientale, significa uguale controllo sulla trasformazione di tale energia e non soltanto uguale diritto a ciò che con essa viene fatto.

La maggior parte delle macchine utensili attualmente in uso favorisce la centralizzazione del controllo. Gli impianti industriali, coi loro attrezzi altamente specializzati, non concedono al lavoratore, e neppure alla più parte degli ingegneri, una possibilità di scelta sull'uso che verrà fatto dell'energia da essi gestita. Altrettanto vale, anche se in modo meno evidente, per gli strumenti ad alta potenza in mano al consumatore, che dominano la nostra società. Gran parte di essi, come le automobili e i condizionatori d'aria, sono troppo costosi per essere disponibili su un piede di parità al di fuori di poche società opulente. Altri, come i dispositivi meccanici per uso famigliare, sono di per sé così specializzati che in nessun modo offrono maggiore libertà rispetto a strumenti manuali molto più semplici. Il monopolio della produzione industriale priva anche clienti privilegiati del controllo su ciò che potrebbero ottenere. Pochi riescono a procurarsi le auto che moltissimi desiderano, e i progettisti della General Motors possono costruire solo veicoli adatti per le strade esistenti.

Stati e imprese multinazionali sono diventati strumenti per l'impero in espansione delle professioni internazionali. Il loro imperialismo trionfa anche là dove un certo dominio politico o economico è stato spezzato. Dovunque le scuole sono dirette da pedagoghi che leggono gli stessi libri di teoria dell'apprendimento e di programmazione curricolare; in un certo anno scolastico, le scuole producono più o meno lo stesso modello di studente in ogni nazione. I laureati degli anni Cinquanta sono obsoleti a Dakar e a Parigi allo stesso modo. Le stesse malattie iatrogene sono prodotte in tutto il mondo da medici che somministrano cloromicina o steroidi. Ogni Paese tende a scegliere i processi produttivi a maggiore intensità di capitale e a promettere migliori rapporti tra costi e benefici, sicché ovunque si produce lo stesso tipo di disoccupazione tecnologica. I bisogni primari vengono definiti in base a ciò che le professioni internazionali possono fare per soddisfarli. Siccome la produzione locale di queste merci avvantaggia le élite nazionali dei più intensamente scolarizzati, medici, ingegneri e insegnanti di un Paese si ergeranno a sua difesa in quanto antidoto a una dominazione straniera. Il capitalismo della conoscenza proprio di questo imperialismo professionale soggioga i popoli quanto e più delle armi o della finanza internazionale.

La principale fonte di ingiustizia nella nostra epoca è il benestare politico all'esistenza di strumenti che per loro stessa natura circoscrivono a pochissimi la libertà di farne uso in maniera autonoma. Il pomposo rituale secondo cui a ognuno è riconosciuto un voto per scegliere tra opposte fazioni maschera soltanto il fatto che l'imperialismo degli strumenti industriali è tanto crescente quanto arbitrario. Le statistiche che dimostrano la crescita della produzione ed elevati consumi pro capite di *quanta* stabiliti da professionisti servono solo a dissimulare i costi invisibili enormemente alti; la gente riceve migliore istruzione, migliore sanità, migliore intrattenimento e spesso miglior nutrimento solo se gli obiettivi degli esperti sono assunti a metro di misura di ciò che significa "migliore". La possibilità di una società conviviale dipende perciò da un nuovo consenso collettivo

circa la distruttività dell'imperialismo a tre livelli: il pericoloso espandersi di una nazione oltre i suoi confini; l'onnipresente influenza di aziende multinazionali; il rapido sviluppo di monopoli professionali sulla produzione. Per una ricostruzione conviviale della società, la politica deve fronteggiare l'imperialismo specialmente a questo terzo livello, là dove esso assume la forma del professionalismo. La proprietà pubblica delle risorse e dei mezzi di produzione, così come il controllo pubblico sul mercato e sul trasferimento netto di energia necessitano a complemento la pubblica definizione di una struttura base tollerabile dei moderni strumenti. Ciò significa che la politica, in una società postindustriale, deve principalmente occuparsi dello sviluppo di criteri progettuali per gli strumenti piuttosto che, come ora accade, della scelta di obiettivi per la produzione. Una simile politica comporterebbe una inversione strutturale delle istituzioni che attualmente forniscono e definiscono nuove necessità artificiali.

Per invertire la politica, non basterà dimostrare che sia possibile uno stile di vita conviviale, neppure nel caso che esso risultasse più attraente di quello di una società governata dalla produttività industriale. Non possiamo accontentarci di affermare che l'inversione porterebbe la società più vicina al conseguimento di quegli obiettivi attualmente dichiarati come propri dalle istituzioni esistenti. Neppure basta dimostrare che un ordine giusto, cioè socialmente egualitario, possa diventare realtà solo attraverso una riconversione conviviale degli strumenti, con la ridefinizione di proprietà e potere che ne conseguirebbe. Ci serve un modo per rendere credibile l'inversione delle attuali finalità della politica come necessaria per la sopravvivenza di tutti.

Molti hanno messo in gioco l'immagine di sé nell'attuale struttura, e non sono disposti a perdere terreno. Hanno trovato sicurezza al riparo di questa o quella tra le molte ideologie che supportano la prospettiva di una ulteriore industrializzazione. Si sentono costretti a rilanciare l'illusione del progresso a cui sono aggrappati. Anelano e si aspettano maggiori soddisfazioni con meno spesa di energia umana e maggiore specializzazione delle competenze. Giudicano le abilità manuali e le cure prestate di persona come forme di lusso, ma l'ideale di una produzione a maggiore intensità di lavoro e tuttavia moderna appare loro anacronistica e donchisciottesca.

Sembra assurdo preparare dei politici che si sono impegnati davanti ai loro sostenitori per un aumento della produzione e una migliore distribuzione di beni e servizi al giorno in cui una maggioranza di elettori sceglierà un limite per tutti piuttosto che promesse di uguali consumi. Altrettanto senza speranza attendersi un rovesciamento di visione da quel liberalismo umanitario i cui esponenti sono giunti a riconoscere la propria vocazione nel dar da mangiare ai milioni di denutriti. Dimenticano che la gente mangia, e la gente muore quando viene nutrita. Questi autonominati salvatori dei loro fratelli fanno della sopravvivenza di altre persone una variabile dipendente del proprio incremento di efficienza. Passando dalla produzione di armi alla produzione di cereali, essi riducono il proprio senso di colpa e accrescono il proprio senso di potenza. Sono ciechi davanti al convergere di crescita demografica e fallimento della rivoluzione verde, quella grazie a cui nutrire la gente oggi significa intensificare la denutrizione a partire dal 1985. La loro *hybris* gli impedisce di capire che solo la rinuncia all'espansione industriale può riportare in equilibrio cibo e popolazione nei Paesi cosiddetti arretrati. Il tentativo di nutrire la popolazione e di controllarne la crescita sono due illusioni che si rinforzano reciprocamente e che risultano molto pericolose. Né possono gli economisti prefigurare l'inversione istituzionale se per loro tutte le istituzioni vanno valutate secondo la crescita della rispettiva produzione prevista e capacità di esternalizzare con discrezione le diseconomie interne. Termini e modelli dell'economia sono stati plasmati dall'ideologia di una istituzionalizzazione dei valori irresistibile, ideologia che sovrasta credo economici variamente opposti.

Per tradurre in un programma politico centrato su nuovi strumenti la possibilità teorica di uno stile di vita conviviale postindustriale, occorre dimostrare che la struttura fondamentale prevalente nei nostri attuali strumenti minaccia la sopravvivenza del genere umano. Bisogna dimostrare che tale minaccia è incombente e che gli effetti di un efficientismo compulsivo procurano più male che bene a gran parte delle persone a noi contemporanee. A questo scopo, dobbiamo identificare il livello

dimensionale, a cui giunte, le attuali istituzioni sono diventate frustranti, e il livello a cui i nostri strumenti diventano distruttivi per la società nel suo complesso».

3. L'equilibrio multidimensionale

L'équilibre, pp. 507-549. Il titolo italiano si rifà a *Tools* («The Multiple Balance»), come pure *Selbstbegrenzung* («Das mehrfältige Gleichgewicht»).

[1]. Chiosa qui *Selbstbegrenzung*:
«È proprio dell'essere umano non solo il concreto adattarsi a condizioni di vita che cambiano, ma anche la responsabilità di pagare scientemente il prezzo di un ambiente da lui stesso creato. La dinamica del sistema industriale è in contrasto insuperabile con l'essenza dell'equilibrio umano».

[2]. Chiarisce ancora *Selbstbegrenzung*:
«Parlo qui della forza produttiva materiale e della sua organizzazione tecnica, non della totalità delle forze produttive sociali».

[3]. *Tools*:
«rispecchiato dall'evoluzione in corso dai beni ai servizi all'interno della produzione complessiva».

[4]. Interpola qui *Selbstbegrenzung*:
«La spinta politica, spesso violenta, a una più equa ripartizione dei frutti del progresso industriale esalta e allo stesso tempo distribuisce le dosi del veleno industrialmente prodotto».

[5]. L'edizione italiana corregge *Convivialité* che parlava di «complexification» («complejidad que genera» in *Convivencialidad*). *Tools* recava «nuovi livelli di produttività», mentre *Selbstbegrenzung* parla di «crescente interconnessione globale di tutti i processi produttivi», dove il termine *Verbündelung* allude alla «distribuzione monodirezionale» delle reti radiotelevisive. Il concetto è sviluppato in seguito nella sezione intitolata «La polarizzazione».

[6]. Anche qui la versione italiana corregge l'originale francese, il quale recitava: «la dialettica della storia ha il sopravvento sui presenti processi decisionali», più prossimo a *Tools* che elencava tra i principi procedurali «l'autorità dialettica della storia sui procedimenti presenti»; pure *Selbstbegrenzung* preferisce: «le tradizioni attinte alla storia offrono ai presenti processi decisionali la loro struttura». Si ripristina qui il senso originario, illustrato ampiamente nel capitolo successivo.

[7]. Così il passo in *Selbstbegrenzung*:
«Ribaltare dalle fondamenta il funzionamento delle nostre istituzioni, e con ciò porre limiti alla loro pianificata e anonima produttività, a vantaggio dell'iniziativa sociale, sarebbe una rivoluzione incomparabilmente più di fondo che non il trasferimento dei titoli di proprietà alla mano pubblica, trasferimento che desta solo un'impressione di giustizia, a tutto vantaggio di una burocrazia ipocrita. Ma una simile rivoluzione si lascia concepire e intraprendere solo se si riuscirà a sviluppare quella struttura formale del procedere che può permettere alla stragrande maggioranza di esprimere e far valere i propri diritti vitali».
Tale «struttura formale» sarà illustrata nel capitolo successivo in termini di diritto consuetudinario.

[8]. Entrambi i laghi, tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà dei Settanta, furono al centro di gravi preoccupazioni per l'inquinamento dovuto alle industrie di Cleveland (Ohio) nel primo caso, del distretto buriato di Ulan-Udė (Unione Sovietica) nel secondo.

[9]. La frase citata di Ehrlich trovasi in Paul R. Ehrlich, John P. Holdren, «One-Dimensional Ecology», recensione (o, meglio, stroncatura) di Barry Commoner, *The Closing Circle* (Knopf, New York 1971; trad. it. *Il cerchio da chiudere. La natura, l'uomo e la tecnologia*, ed. it. a cura di Virginio Bettini, Garzanti, Milano 1972, 1977[2]; pres. di Giorgio Nebbia, appendice di Virginio Bettini, ivi, 1987), in *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 28, n. 5, maggio 1972, p. 27.

[10]. Herman Kahn (1922-1983), futurologo e analista politico-militare, noto come teorico della «risposta proporzionata» in caso di attacco nucleare. Come già nel capitolo 4 di *Deschooling Society*, l'autore si riferisce probabilmente al libro del 1967 Herman Kahn, Anthony J. Wiener, *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, introd. di Daniel Bell, McMillan, New York (trad. it. *L'anno 2000. La scienza di oggi presenta il mondo di domani*, ed. it. a cura di Gerolamo Fiori e Rodolfo Jannaccone, Il saggiatore, Milano 1968).

[11]. «Una limitazione efficace esige una rinuncia su più dimensioni» conclude *Selbstbegrenzung*.

[12]. Ogni altra edizione ambienta in Messico questa esemplificazione; la scelta del Cile, nel caso nostro, porta con sé le pertinenti modifiche geografiche.

[13]. Così conclude il capoverso *Selbstbegrenzung*:
«quando il monopolio è statale, esso si mantiene tramite la tassazione, garantendo a tutti lo stesso letto e la stessa cassa; solo diventa più rigido e paralizzante».

[14]. Si legge a questo punto nelle altre edizioni una frase del seguente tenore: «Più denaro sarà investito in strumenti utili solo a posporre una morte inevitabile, e in servizi che riducono ulteriormente i diritti civili di coloro che vogliono prendersi cura gli uni degli altri».

[15]. *Tools* conclude qui:
«Soprattutto, deprivando la gente della capacità di soddisfare bisogni personali in maniera personale, il monopolio radicale crea radicale scarsità di servizio personale come opposto a quello istituzionale».

[16]. *Selbstbegrenzung* non contempla la frase che segue, che sostituisce come segue:
«Anche se non è possibile definire in anticipo a quale livello di intensità l'entità del traffico, della sanità o dell'istruzione diventi intollerabile, si può però conoscere in anticipo quali fattori specifici a ciascuno di questi sistemi condanneranno gli uomini alla tortura dell'inazione e dell'impotenza».

[17]. In luogo di questa frase introdotta dalla versione italiana, si legge in *Selbstbegrenzung*:
«Ma ancora più sorprendente è che gli illuminati oppositori dell'auto siano molto più numerosi degli illuminati oppositori del trasporto veloce in genere. Sono i burocrati che in Russia o in Cina riservano alla propria corporazione l'automobile e l'aereo, oppure sono borghesi idealisti, stregati dalla fede nella velocità».

[18]. Su Ralph Nader, vedi in *Opere complete*, vol. I, pp. 483 e 493. *Selbstbegrenzung* aggiunge in chiusa di capoverso una diversa frase:
«Solo se supera la sua contraddizione di fondo, può il movimento dei consumatori liberare il consumatore dal consumo».

[19]. Allusione al passo dei *Manoscritti del '44* di Karl Marx già richiamato ne *L'inversione politica*, che vedi sopra, e col quale si chiudeva *Celebration of Awareness* (cfr. *Opere complete*, vol. I, p. 237).

[20]. Ma, in *Selbstbegrenzung*, «L'intollerabile educazione».

[21]. Così anche *Convivialité*; in *Tools*, «il secondo [sapere] è il risultato della "banalizzazione" dell'uomo da parte del suo ambiente artificiale»; in *Selbstbegrenzung*, «in secondo luogo, il sapere reificato sull'ambiente, mediato all'uomo dalla corporazione docente».

[22]. Chiarisce *Selbstbegrenzung*:
«A quel punto, l'equilibrio nel campo del sapere, e con ciò la civiltà, è in pericolo».

[23]. In luogo della frase che segue, *Selbstbegrenzung* reca:
«L'economista della formazione, che crede nel valore dell'investimento in sapere, si trova di fronte a un paradosso. *Il tasso di crescita del settore pedagogico-terapeutico costringe la società a investimenti in "formazione" assai più consistenti che non sia la crescita del tasso di produttività in quei settori che teoricamente dovrebbero giovarsi di una formazione migliore. Il tasso di crescita dei*

costi della formazione o minaccia di portare la crescita generale a un punto morto, oppure costringe la società a una selezione spietata delle élite suscettibili di formazione».

[24]. Aggiunge *Selbstbegrenzung*:
«che rivendicano notte e giorno il loro diritto a influire su tutti i gruppi d'età».

[25]. Si legge a introduzione di questa frase in *Tools*:
«Nessuna di queste due visioni fa distinzione tra apprendimento con uso di strumenti conviviali e apprendimento per via di manipolazione».

[26]. «Literalmindedness» («modo di pensare che si ferma alla lettera») in *Tools*; «a-pensée littérale» («non-pensiero che si ferma alla lettera») in *Convivialité*; «buchstäbliche Un-denken» in *Selbstbegrenzung*. Si corregge conformemente la traduzione italiana.

[27]. In modo meno equivoco, *Tools* parla nel passo corrispondente di «rivoluzione a livello di consapevolezza».

[28]. Continua, qui, *Convivialité*:
«Per sormontare la *crisi di comunicazione*, occorre sottolineare la parallela distorsione tecnica nel campo dell'energia e in quello dell'informazione».

[29]. *Convivialité* contempla di seguito un capoverso, in linea con le altre edizioni, che quella italiana invece omette. Esso suona:
«Le regole per l'assunzione nelle nascenti industrie dei Paesi poveri sono tali che soltanto agli scolarizzati toccano i posti rari, perché solo loro, a scuola, hanno imparato a tener chiusa la bocca. Sulla linea di produzione si trovano i posti più produttivi e meglio pagati, così che l'accesso alla fabbricazione e all'acquisizione di prodotti industriali è riservato agli scolarizzati e interdetto ai non scolarizzati. Confezionati dalle macchine, calzature, borse, vestiti, cibi congelati e bibite gassate escludono dal mercato beni equivalenti prodotti in modo conviviale. La scuola agevola l'industrializzazione giustificando nel Terzo Mondo l'esistenza di due settori: quello del mercato e quello della sussistenza – quello della povertà modernizzata e quello di una nuova forma di miseria. Via via che la produzione si concentra e capitalizza, la scuola pubblica, per continuare a esercitare il suo ruolo di schermo, costa più cara a quelli che ci vanno, ma presenta il conto a quelli che non ci mettono piede».

[30]. Prosegue *Tools*:
«La frequenza obbligatoria è stata estesa al punto che gli insegnanti hanno potuto ricomprendervi lo studio autonomo per le strade della città o un progetto sul campo supervisionato dai tessitori di Teotitlán del Valle».
(Quest'ultimo è un centro messicano a poca distanza da Oaxaca, famoso per la produzione di tappeti.)

[31]. Qui l'edizione francese e quella italiana omettono un lungo passo di *Tools* reintegrato invece sia in *Selbstbegrenzung*, sia in *Convivencialidad*. Eccolo:
«Manifattura e marketing industriali del sapere riducono l'accesso della gente a strumenti conviviali allo scopo di apprendere in autonomia. Ne dà testimonianza il destino del libro. Il libro è il risultato di due importanti invenzioni che hanno esteso enormemente l'equilibrio dell'apprendimento: l'alfabeto e la stampa. Entrambe queste tecniche sono pressoché dei modelli di convivialità. Quasi tutti possono imparare a utilizzarle, e per scelta propria. Entrambe utilizzano materiali a buon mercato. Le persone possono prenderle o lasciarle a loro gusto. Non sono facilmente controllate da terze parti; nemmeno il governo sovietico può fermare la circolazione dei *samizdat* o di dattiloscritti sovversivi.
Alfabeto e stampa hanno sostanzialmente deprofessionalizzato la conservazione della parola. Con l'alfabeto il mercante ruppe il monopolio del sacerdote sui geroglifici. Con economica carta e penna, più tardi con una macchina da scrivere e coi moderni dispositivi per copiatura, una serie di nuove

tecniche ha in sostanza aperto l'epoca della comunicazione della parola scritta, un tipo di comunicazione non professionale e realmente conviviale. Il registratore e la macchina fotografica hanno aggiunto nuovi mezzi per comunicare in modo pienamente interattivo. E tuttavia, il carattere manipolatorio delle istituzioni e la scolarizzazione intesa a far accettare questa manipolazione hanno posto tali strumenti, idealmente conviviali, al servizio di più insegnamento unilaterale. La scuola addestra i suoi utenti all'uso di manuali continuamente aggiornati, che producono lettori di istruzioni e informazioni. L'acquisto pro capite di libri non di carattere tecnico da parte dei diplomati di scuola superiore scema col crescere di numero dei diplomati stessi. Si scrivono più libri per lo specialista allevato dalla scuola, mentre la lettura di libri per scelta autonoma diminuisce. Più gente spende più tempo pendendo dalle labbra di chi stabilisce oggi il curricolo: l'editore, il produttore, il direttore di programma. Ogni settimana aspetta il *Time*.
Anche la biblioteca è diventata componente di un mondo scolarizzato. Non appena è "migliorata", il libro è stato ritirato dallo scaffale a mano. Il bibliotecario al *reference* piazzava sé stesso tra gli utenti e gli scaffali; ora sta per essere rimpiazzato dal computer. Spostando il libro in enormi depositi e nelle mani del computer, la Public Library di New York è diventata così costosa nel suo modo di operare che adesso apre al pubblico solo dalle dieci di mattina alle sei di sera nei giorni feriali, ed è aperta solo parzialmente il sabato. Ciò significa che i suoi libri sono diventati lo strumento specialistico di lettori che ricevono una sovvenzione per star via da scuola o dal lavoro.
Al suo meglio, la biblioteca è il prototipo dello strumento conviviale. Sul suo modello potrebbero essere organizzati depositi di altri strumenti formativi, allargando l'accesso a registrazioni, immagini, documenti, e semplicissimi laboratori dotati delle stesse attrezzature scientifiche con cui sono state fatte tante delle più importanti scoperte del secolo scorso.
Gli strumenti didattici di tipo manipolatorio accrescono i costi dell'apprendimento. Noi ci limitiamo a chiederci che cos'è che la gente debba imparare e poi investiamo in uno strumento per insegnarglielo. Dovremmo imparare a chiederci anzitutto di che cosa la gente abbia bisogno se vuole mettersi a imparare, e procurare questo tipo di scuole per loro. Gli insegnanti di professione ridono all'idea che le persone imparerebbero di più da un accesso casuale a risorse formative che non sotto trattamento docente. E appunto, spesso citano come prova del loro scetticismo l'uso in declino delle biblioteche. Trascurano il fatto che le biblioteche sono poco usate perché sono state organizzate come formidabili strumenti di insegnamento. Non vengono usate perché la gente è stata educata a esigere che tale insegnamento le sia impartito. Nemmeno vengono usati gli anticoncezionali, e per ragioni analoghe che dobbiamo ora esplorare».

[32]. Sensibilmente diversa la realizzazione del passo in *Tools*:
«Questa [più] vasta popolazione può sopravvivere grazie a nuovi strumenti. A sua volta incentiva strumenti ancora più potenti, e per questa via esige monopolio più radicale; quest'ultimo sollecita sempre più formazione. Ma, paradossalmente, ciò che la gente ha più bisogno di imparare nessuno può insegnarglielo o educarla a farlo. Se deve limitare volontariamente il proprio numero e i propri consumi, non può che imparare a farlo col vivere vite attive e responsabili; diversamente, perirà: passiva per quanto ben informata, frustrata e tuttavia rassegnata. Un controllo volontario e perciò efficace della popolazione è impossibile in condizioni di monopolio radicale e sovraprogrammazione. Un programma di controllo delle nascite all'insegna dell'efficienza e dello specialismo non può che fallire come falliscono scuole e ospedali».

[33]. *Convivialité* prevedeva nel seguito una frase omessa nell'italiano:
«il controllo dello strumento, di cui parlo, richiede la generalizzazione della contraccezione».

[34]. Conclude qui *Tools*:
«Analogamente, l'inversione psicologica che accompagnerà la limitazione degli strumenti costituisce la premessa della pressione psicologica conviviale necessaria per una contraccezione efficace».

[35]. Così conclude invece *Tools*:

«Solo il convergente uso di strumenti conviviali in tutte le aree significative della soddisfazione di bisogni può fare di questo uso qualcosa di realmente efficace in ogni ambito. Solo fra strumenti convivialmente strutturati possono le persone imparare a usare i nuovi livelli di potere che la moderna tecnologia può integrare in loro».

[36]. Ma, in *Selbstbegrenzung*, «L'impotenza crescente».

[37]. *Selbstbegrenzung*:
«[…] il ricco si arrocca, ma così viene sempre più a dipendere dai poveri. La qualità del sangue umano a disposizione delle banche del sangue nordamericane è così degenerata che gli ospedali di Dallas e St. Louis dipendono sempre più dall'acquisto di sangue sano ed economico a Bogotà e a San Paolo».

[38]. Solo italiana è questa specificazione dell'«angoscia che ci stringe», e parimenti il debutto del *terminus technicus*, in Illich, di «controproduttività», irreperibile nei precedenti inglese e francese così come nelle versioni parallele.

[39]. Si legge a questo punto in *Tools*:
«Mantenere il reddito massimo vicino a quello minimo è un modo anche più forte di contrastare l'arricchimento personale attraverso la gestione di potere a livello aziendale. Ma simili limitazioni del reddito personale diverranno efficaci solo regolando i consumi privati».

[40]. «predominio industriale» in *Tools*, che introduce poi un capoverso omesso o fortemente ridotto nelle versioni successive:
«Con l'introduzione dell'agricoltura e dell'allevamento, divennero possibili il governo patriarcale e una certa centralizzazione del potere. A questo stadio si potevano utilizzare mezzi politici per ridurre l'energia di molti schiavi sotto il controllo di un solo uomo. Costui poteva trasformare una moltitudine in uno strumento per la realizzazione del proprio progetto. La religione, l'ideologia e la frusta erano i principali mezzi di controllo. Ma la quantità di energia controllata era piccola. La concentrazione di potere che oggi ci pare normale non poteva neppure essere immaginata anche solo cento anni fa».

[41]. Così chiude il capoverso *Selbstbegrenzung*:
«Quanto più duramente la legge vieta sul posto di lavoro ogni discriminazione che non si basi sulla selezione scolastica, tanto più tangibile diventa la discriminazione esercitata dalla scuola nei confronti di coloro che, sin dalla nascita, non erano destinati a emergere».

[42]. Così prosegue e chiude il capoverso *Tools*:
«Il più delle volte, questi cambi [al comando] sono insorgenze professionali contro lo status quo. Espandono il management e, a un tasso perfino accelerato, il degrado del lavoro. Una nuova scrivania significa di solito produzione a maggiore intensità di capitale in una certa ditta e nuova certezza di cosiddetti sottoccupati da qualche altra parte nella società. Una maggioranza perde ulteriore capacità produttiva, e una minoranza è costretta a cercare nuove armi e nuove ragioni per proteggere il suo privilegio».

[43]. Diverso il passo in *Tools*:
«Se un giorno dovessero chiedere uguale lavoro invece che uguale paga – uguali input invece che uguali output – potrebbero fungere da perno per la ricostruzione sociale».

[44]. Chiarisce *Selbstbegrenzung*:
«Perché una simile condivisione dell'effettualità presuppone lo strumento conviviale».

[45]. Aggiunge ancora *Selbstbegrenzung*:
«e possono essere svolti solo con strumenti conviviali».

[46]. Così realizza *Tools* questo passo:

«L’effettivo riconoscimento che in una qualsiasi società vivibile debbano coesistere non due, ma vari, ugualmente preziosi, degni e importanti modi di produzione porrebbe sotto controllo l’espansione dell’industria».

[47]. *Selbstbegrenzung* conclude come segue:
«Solo una struttura della produzione che protegga l’equa ripartizione delle prestazioni permette un equo godimento dei beni e lo smantellamento di una struttura di classe condizionata dalla produzione. Finché la maggioranza impotente aspirerà alla posizione di potere come deformata dall’attuale apparato tecnico, la sua rivolta servirà solo a una polarizzazione ulteriore».

[48]. «Usura sradicante» in *Selbstbegrenzung*.

[49]. Così anche in *Convivialité*. Più chiaramente in *Selbstbegrenzung*:
«[…] la loro facoltà di lasciar realmente spazio alla novità. In questa minaccia che l’industria fa incombere sul passato e sul futuro, sulla tradizione e sull’utopia […]».

[50]. Avverte *Selbstbegrenzung*:
«È importante far chiarezza sulla sottile differenza tra la polarizzazione di cui si è detto e la svalorizzazione qui in questione».

[51]. In *Selbstbegrenzung*:
«La storicità della vita quotidiana va persa».

[52]. Conclude *Selbstbegrenzung*:
«e orientare il pensiero verso il sorprendente».

[53]. Così il passo in *Tools*:
«Una ricerca scientifica di tipo amatoriale [*leisurely*] non esclude l’uso di un bevatrone o di alcune ultracentrifughe; la rimozione di certe restrizioni all’accesso a questi strumenti, introdotte attualmente dai sistemi scolastici, ammetterebbe di nuovo il curioso, piuttosto che l’ortodosso, alla cella dell’alchimista; e lo studio per piacere produrrebbe più sorprese che non la ricerca organizzata su come eliminare intoppi alla produzione».

[54]. Così questa prima parte del capoverso in *Tools*:
«Una società immobile sarebbe altrettanto intollerabile, per la gente, dell’attuale società di continuo cambiamento. La ricostruzione conviviale prevede limiti al tasso di cambiamento obbligatorio. Se questo tasso resta illimitato, esso rende priva di significato una comunità di diritto. Il diritto si basa sul giudizio retrospettivo di uguali a riguardo di circostanze che occorrono ordinariamente e probabilmente si ripresenteranno. Se il tasso di cambiamento che interessa tutte le circostanze accelera oltre un certo punto, quel tipo di giudizio cessa di essere valido. Una società regolata dal diritto collassa».

[55]. «Frustrazione» in *Tools*; «Agire irrazionale come costosa frustrazione» in *Selbstbegrenzung*.

[56]. Parallelo, ma efficace, l’attacco di *Tools*:
«Ho identificato cinque ragioni per ciascuna delle quali l’efficienza degli strumenti può sconvolgere l’equilibrio della vita. Una tecnologia deviata può rendere l’ambiente inabitabile. Il monopolio radicale può spingere la richiesta di abbondanza al punto di paralizzare la capacità di lavoro. L’eccesso di programmazione può trasformare il mondo in una sala d’attesa per gente costantemente pronta a essere istruita, socializzata, normalizzata, testata e corretta. Concentrazione e confezionamento di valori prodotti istituzionalmente possono polarizzare la società fino a un dispotismo strutturale irreversibile. Da ultimo, l’obsolescenza programmata può far saltare tutti i ponti a un passato normativo. In una o più di queste dimensioni, uno strumento può minacciare la sopravvivenza rendendo impossibile a molta gente il porre sé stessa, al momento di agire, in rapporto con una delle grandi dimensioni del suo ambiente».

[57]. «counterfoil research» («ricerca a contraltare», «controricerca») in *Tools* come già in *Celebration of Awareness* (cfr. *Opere complete*, vol. I, pp. 224-225).

[58]. Notevole, qui, la precisazione introdotta da *Selbstbegrenzung*:
«Essa non muove dal concetto di una "natura", ma trova piuttosto le condizioni quadro entro cui solamente si può parlare di "natura"».

[59]. «discernere, se non misurare» in *Selbstbegrenzung*.

[60]. Corregge *Selbstbegrenzung*:
«o anche, e forse meglio, dell'omeocinesi dell'uomo nel suo ambiente».

[61]. *Selbstbegrenzung* sposta l'osservazione all'inizio del capoverso successivo e così l'articola:
«Individuare le soglie naturali costituisce il primo passo della ricerca radicale; tradurre queste soglie in limiti o anatemi posti consapevolmente costituisce il secondo passo; riconoscere che equità e autonomia possono essere ottimizzate solo attraverso limitazioni entro questi confini, il terzo e ultimo».

[62]. «Quanto più poveri, tanto più liberi» conclude *Selbstbegrenzung*.

[63]. *Tools* distingue qui tra «an optimal, a tolerable, and a negative range» dello strumento.

[64]. *Tools* inserisce a questo punto il seguente passaggio:
«La gioia di ascoltare il fringuello nei paraggi passa facilmente in secondo piano difronte alle registrazioni stereofoniche dei *Bird Songs of the World*; la passeggiata nel parco è svilita dalla preparazione a un giro turistico preconfezionato per praticare il *bird-watching* nella giungla. Diventa difficile far economia di tempo quando tutti gli impegni sono a lungo termine».

[65]. Così procede invece da questo punto *Tools*:
«Ma mentre questi criteri identificano necessarie tutele per la vita e la libertà, l'*equilibrio di fini e mezzi* dipende da un diverso tipo di valore. Criteri concettuali anziché empirici possono essere utilizzati per la limitazione costituzionale del potere. Dovrebbe essere relativamente facile per una maggioranza stabilire che abusi voglia evitare da parte di una qualsiasi minoranza, o a quale pericolo non esporrà i suoi figli. Ma l'identificazione di quale sia il potere socialmente più desiderabile di un determinato strumento è cosa diversa; non può derivare che da un processo decisionale di tipo politico. Il valore attribuito al tempo che va perduto a causa del trasporto veloce è condizionato dal consenso che si forma in una certa comunità sul livello di libertà concretamente scelto per la propria civiltà.
Al di là della velocità della bicicletta, il trasporto richiede input di energia dall'ambiente. La velocità si traduce direttamente in energia, e presto il relativo bisogno cresce esponenzialmente. Negli Stati Uniti il ventidue per cento dell'energia convertita sposta veicoli, e un altro dieci per cento mantiene praticabili le strade per tali veicoli. Questo ammontare di energia è comparabile al totale richiesto – riscaldamento domestico a parte – dalla somma delle economie di India e Cina. L'energia utilizzata negli Stati Uniti al solo scopo di muovere i veicoli progettati per superare in velocità la bicicletta sarebbe sufficiente ad aggiungere motori ausiliari a venti volte il numero dei veicoli per cui è attualmente spesa, a beneficio di gente sparsa per tutto il mondo, che vorrebbe muoversi alla velocità della bicicletta e non spinge i pedali, o non può farlo, perché è vecchia, o malata, o vuol trasportare un carico pesante o coprire una grossa distanza, o magari vuole soltanto rilassarsi. Solo sulla base del principio di equità distributiva a livello mondiale, le velocità ulteriori a quelle raggiunte da una bicicletta andrebbero proibite. Naturalmente è pura fantasia credere che intorno a questa proposta si formi un'opinione di orientamento egualitario così forte da accettarla. Ma a un esame più attento, molte comunità scopriranno che proprio la limitazione della velocità che serve per un'equa distribuzione della mobilità è al tempo stesso molto prossima alla velocità più desiderabile per garantire alla vita comunitaria il massimo valore. Alla velocità di trenta chilometri orari Phileas Fogg avrebbe fatto il giro del mondo in metà tempo. Servirebbero studi di simulazione per esplorare

politiche immaginative mirate a coniugare tra loro una libertà ottimale e delle macchine utensili conviviali. A vantaggio di chi lo scorrimento del traffico a Calcutta si stabilizzerebbe, se la velocità fosse limitata a quindici chilometri orari? Che prezzo pagherebbe la giunta militare al potere in Perù se riducesse a trenta chilometri orari la velocità consentita nel Paese? Che progressi in termini di uguaglianza, movimento, salute e libertà potrebbero derivare dalla limitazione di ogni altro veicolo alla velocità delle biciclette e delle imbarcazioni a vela?»

4. Condizioni e ostacoli dell'inversione politica

Les trois obstacles à l'inversion politique, pp. 551-567; in *Tools*, solo «Recovery» («Risanamento»).

[1]. In *Tools*:
«[L'istituzionalizzazione del sapere] rende le persone dipendenti dal fatto che altri produca per loro il loro stesso sapere. Essa porta alla paralisi dell'immaginazione morale e politica».

[2]. Così la conclusione in *Tools*:
«Questa nuova mitologia della *governance* per via di manipolazione delle riserve di sapere inevitabilmente erode la fiducia delle persone nella democrazia».

[3]. Si reintegra qui, per chiarezza, la lezione di *Tools*.

[4]. «secondo i suoi meriti oggettivamente verificati» in *Tools*.

[5]. *Tools* interpone a questo punto:
«Le madri avvelenano i loro figli dietro consiglio del pubblicitario o del dottore».

[6]. La fine del capoverso e l'inizio del successivo sono significativamente diversi in *Tools*:
«Giudici, governi ed elettori rinunciano agli elementi in loro possesso quanto alla necessità di risolvere i conflitti in una situazione di chiara e permanente scarsità, e optano per una crescita ulteriore sulla base di dati che, dichiaratamente, non possono comprendere fino in fondo.
Quando sono diventati eccessivamente fiduciosi nella scienza, lasciano agli esperti di stabilire i limiti superiori della crescita; ma questa delega si basa su una falsa credenza. Gli esperti potrebbero definire degli standard appena al di sotto di quelli contro cui la popolazione protesterebbe con troppa forza. Possono mantenere il pubblico scontento al livello di un broncio e prevenire un ammutinamento generale. Ma a gruppi chiusi di pari non si può chiedere autolimitazione nel promuovere la loro conoscenza specialistica. Né possiamo aspettarci che siano rappresentativi dell'uomo comune. Non può essere una consulenza scientifica a definire ciò che tutti gli altri sopporteranno. Nessuna persona può rinunciare al diritto di deciderne per quanto la riguarda. È *possibile*, naturalmente, fare esperimenti sugli esseri umani […]».

[7]. *Selbstbegrenzung* corregge qui:
«Paradossalmente, l'accordo sulla base del quale quei medici furono sottoposti a giudizio fu sottoscritto dallo stesso delegato americano che approvò la distruzione, due giorni dopo, di Hiroshima».
Quest'ultimo bombardamento data al 6 agosto; l'8 agosto fu firmato a Londra il *Nuremberg Charter* qui richiamato, mentre è del giorno successivo il bombardamento di Nagasaki.

[8]. *Tools*:
«Solo una comunità politica può scegliere dialetticamente le dimensioni del tetto sotto cui vivranno i suoi membri».

[9]. Così *Tools* conduce e conclude:
«La convergenza dei diversi monopoli al livello strutturale profondo della società può essere chiamata l'industrializzazione dell'uomo. Questa tendenza deve essere invertita se vogliamo che le

persone siano libere. Ma la stessa corruzione industriale del linguaggio rende questo problema terribilmente difficile da formularsi».

[10]. Così, intraducibile, il testo inglese: «They have not only work or fun but even sex».

[11]. Qui *Tools*:
«Le lingue occidentali, e soprattutto l'inglese, diventano pressoché inseparabili dalla produzione industriale».

[12]. Segue in *Tools* un capoverso non passato nelle versioni successive:
«In alcune società, la corruzione del linguaggio ha menomato la fantasia politica al punto che non si riesce più a intendere la differenza tra una domanda di merci e un diritto a strumenti conviviali. Di limiti agli strumenti non si può più discutere in pubblico. La pubblica cecità di fronte a problemi urgenti non è un fenomeno nuovo. Per decenni la gente ha rifiutato di aprire gli occhi sull'urgenza di un controllo delle nascite, ad esempio. Porre limiti agli strumenti in nome della libertà e della convivialità è oggi una questione che non può essere sollevata. Un limite alla velocità dei veicoli come tema elettorale di fondo sembra ai ricchi un'idea implausibile, irrilevante ai poveri. Chi sia nato in prossimità delle autostrade non riesce a immaginare un mondo senza velocità, mentre il contadino delle Ande non riesce a capire perché mai qualcuno debba muoversi così in fretta. Un rallentamento generale come condizione per trasporti migliori è qualcosa che suona scioccante. Suggerire limiti agli strumenti suona profondamente osceno tanto quanto sarebbe apparso una generazione fa raccomandare schiettezza e libertà sessuale come condizione per un buon matrimonio».

[13]. Così conclude invece *Tools*:
«Il linguaggio usato dalle persone all'atto di rivendicare e insieme esercitare il diritto di ciascuno a partecipare alle trasformazioni della comunità diventa per dir così uno strumento di secondo grado per chiarire la relazione di un popolo con gli strumenti ingegnerizzati».

[14]. «del procedimento giuridico» in *Tools*.

[15]. Assente dai precedenti inglese e francese, questa frase trovasi però anche in *Selbstbegrenzung*.

[16]. Così la seconda parte del capoverso in *Tools*:
«Le Chiese cristiane predicano la mitezza, la carità e l'austerità, ma finanziano programmi industriali; i socialisti rinforzano un modo di produzione stalinista, la *common law* ha finito col favorire l'azienda rispetto all'individuo. Presto sarà usato il computer per stabilire a ogni frangente che cosa vada fatto per lo sviluppo degli strumenti – a meno che le persone non riscoprano un profondo, condiviso attaccamento alle procedure formali attraverso cui possono decidere come debbano cambiare le loro attuali istituzioni più importanti».

[17]. Così in *Convivialité* e derivate, mentre *Tools* reca «social character», categoria della psicologia sociale analitica di Erich Fromm.

[18]. Aggiunge qui *Tools*:
«È il secondo aspetto, e non il primo, quello strumento di secondo grado di cui abbiamo bisogno, che possiamo mettere in comune e che dobbiamo usare».

[19]. Così il capoverso in *Tools*:
«Non si insisterà mai abbastanza sulla distinzione tra mezzi e fini in un'epoca in cui le intenzioni sono state ridotte a operazioni, in cui le persone "si sensibilizzano" [*"raise" consciousness*], i movimenti pretendono di procurare "liberazione", si dice che i linguaggi e non le persone "parlano" e i politici "fanno" le rivoluzioni. Il diritto può ancora servire a sottolineare la differenza generale tra la sostanza e ciò che potrebbe essere chiamato non tanto "giusto processo" quanto piuttosto "giusto procedimento"».

[20]. Così si modifica per chiarezza la precedente versione italiana. In *Tools*, «adversary nature» del sistema; in *Convivialité*, «l'opposition antagonique ou contradictoire des parties». Analoga modifica alla ripresa del concetto quattro capoversi sotto.

[21]. Così Greer Taylor, che Illich ricorda e ringrazia in ogni «Preface» alle varie edizioni del testo, riferisce e commenta la riflessione dell'amico, aggiungendo qualche elemento di chiarificazione (*The Common Law as a Tool for Setting Upper Limits to the Productivity of Tools*, Cuernavaca, marzo 1972, in «CIDOC Cuaderno no. 82», cit., pp. 2-5):
«Nel sistema della *common law* si possono distinguere almeno tre processi legislativi.
Il più ovvio di essi è l'emanazione di leggi secondo il formale processo legislativo di adozione ed emanazione da parte di un corpo legislativo in senso stretto. Esso mette capo, inevitabilmente, a una norma formulata verbalmente, la cui forza giuridica effettiva è necessariamente incompleta, dipendendo dalla interpretazione della norma stessa da parte di un tribunale o altre agenzie autorizzate quanto all'applicazione di essa a un caso concreto: se e come, cioè, essa norma determini la decisione in tali casi.
Molto più importante per lo sviluppo della *common law* è stata tradizionalmente l'azione legislativa dei tribunali stessi – benché, altrettanto tradizionalmente, questi ultimi siano stati riluttanti a classificare come legislativa la loro attività. Naturalmente, ogni atto di un tribunale è intrinsecamente legislativo: esso "detta" la legge nel caso su cui sta agendo. Ma nel sistema della *common law*, l'atto di un tribunale competente [*court of record*] fa qualcosa di più: proietta in avanti la legge da esso "dettata" sul caso in questione nel flusso continuo dello sviluppo della *common law*. Questa legge dettata dalla corte non è, in senso stretto, una legge verbalmente formulata. Certo, è espressa a voce; ma la sua sostanza non si trova nelle parole con cui la corte esprime la propria opinione, ma nell'atto che ha assunto nel caso concreto – con tutte le sue complicazioni fattuali – su cui ha deciso; e l'applicazione di questa legge dipende in primo luogo dalle analogie pratiche tra questo caso specifico e i casi successivi a cui questa legge potrebbe arrivare a essere applicata.
Gran parte della legge dettata da tribunali, nella *common law*, consiste nell'applicare a nuovi casi leggi già sviluppate – dalla legislazione formale o da precedenti atti dei tribunali – e nel cambiamento reso necessario nella legge dalla applicazione di essa – in termini di finalità generali previste dalla legislazione previa – alle nuove circostanze che il cambiamento sociale presenta alla corte chiamata all'applicazione della legge. Un classico esempio di questo genere di legge dettata da una corte è il caso Brown *vs* ministero dell'Istruzione, in cui la Corte suprema degli Stati Uniti decise che, qualunque cosa la garanzia di "uguale protezione da parte delle leggi" potesse significare quando venne incorporata a un emendamento alla Costituzione nelle condizioni sociali degli USA degli anni Cinquanta, non significava scolarizzazione "separata ma uguale". La decisione della Corte suprema della California pochi giorni fa, che dichiara "inusuale" la pena di morte, e perciò incostituzionale in quello Stato – come conseguenza del cambiamento sociale –, è un altro chiaro esempio di questo stesso tipo di reazione della "vigente legge" alle mutate condizioni sociali.
Ma c'è un tipo di legislazione dei tribunali anche più radicale, nella tradizione della *common law*: leggi dettate dai tribunali in risposta a urgenti bisogni sociali nel caso in cui la corte interessata non abbia potuto trovare nella tradizione giudiziaria accumulata alcun precedente utile a far fronte a quel bisogno. Così Lord Nottingham, di fronte a vincoli sulla proprietà immobiliare per un periodo di tempo che a lui parve socialmente intollerabile, creò la *Rule Against Perpetuities* [1682] per così dire dal nulla. […]
Ora, per le finalità del dott. Illich, il valore della continuità intrinseca al sistema della *common law* sta nel fatto che leggi dettate nei vari modi che abbiamo illustrato vengono applicate a casi attuali da tribunali che sono in sé stessi rappresentanti di una tradizione continua. Essi sono esperti – o lo diventano ben presto – non sulle questioni di sostanza che giungono al loro cospetto, ma del processo di applicazione di norme precedentemente sviluppate a circostanze nuove, in modo tale da esser utili a finalità sociali. Essi sono più o meno consapevoli del principio generale – *stare decisis* ["attenersi a quanto già in precedenza stabilito"] – in base a cui la legge vigente deve essere al tempo stesso

applicata e modificata per servire condizioni mutate. La struttura collegiale delle corti di ultima istanza impedisce il formarsi di blocchi ideologici permanenti nel maggior numero di tribunali. Un giudice *liberal* in questione sociali come [Felix] Frankfurter poté votare coi suoi colleghi socialmente conservatori per condividerne la visione generale della funzione giuridica.
Così gli elementi legislativi e giurisdizionali del sistema della *common law* costituiscono un continuum attraverso cui l'autorità del passato viene mobilitata per fronteggiare le esigenze del presente in modo tale da riconoscere l'autorità dei fini della legislazione previa, e realizzare tali fini nelle mutate condizioni del presente.
Il procedimento in contraddittorio è intrinseco a ogni stadio del processo della *common law*; e il suo pregio per i nostri scopi è parallelo a quello della continuità tra legislazione e applicazione di cui abbiamo parlato. Intendiamo dire che il processo giurisdizionale della *common law* è intrapreso in ogni grado da persone con un interesse personale pratico al risultato del processo stesso, piuttosto che da agenzie con una visione etica astratta su come la società dovrebbe essere e/o un'esperienza tecnica nel realizzare un predeterminato programma sociale. […]
In breve, la struttura formale della *common law* offre uno strumento grazie a cui la continuità tra passato e presente può essere utilizzata per realizzare cambiamenti sociali radicali entro una cornice pacifica; e grazie a cui i conflitti sociali di interesse possono essere usati non per dividere la struttura sociale ma piuttosto per unificarla nella mutua riconciliazione di tali conflitti».
Per uno sguardo critico sul ragionamento di Illich vedi, nello stesso «CIDOC Cuaderno no. 82», cit., Boaventura de Sousa Santos, *Law against law*, Cuernavaca, agosto 1972. Per una testimonianza retrospettiva, interna al punto di vista di Illich, Eugen J. Burkart, «From the Economy to Friendship. My Years Studying Ivan Illich», in Lee Hoinacki e Carl Mitcham (a cura di), *The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*, State University of New York Press, Albany NY 2002, pp. 153-161; per un bilancio documentato, Bruce K. Miller, «The Place of Law in Ivan Illich's Vision of Social Transformation», in *West New England Law Review*, vol. 34, 2012, pp. 507-536.

[22]. Conclude e continua *Tools*:
«Questo è il processo adatto all'opporsi di due attori che la legge ha reso uguali, e in cui la parte lesa ha interesse a contestare un fatto o una legge o principio attinente a quel fatto, considerando questa istanza come il solo interesse costantemente reinvestito che ha in comune con gli altri. Un gruppo di cittadini interessati a cambiare l'apparato tecnico della società non cerca negoziazioni o mediazioni, ma solo di contrastare direttamente, in un caso specifico, il modo di produzione industriale e la sua indebita espansione.
Come l'inglese di tutti i giorni, il processo formale è uno strumento conviviale. Senza dubbio le istituzioni industriali si sono rafforzate corrompendo l'uso abituale di strumenti come questi da parte di individui e comunità. Tuttavia il linguaggio e il processo formale restano intrinsecamente distinti dalle finalità per cui vengono usati. I cittadini possono difendere linguaggio e procedure legali come cose loro proprie per natura, e su questa inalienabile natura loro fare affidamento per usarne l'immutata struttura formale allo scopo di esprimere contenuti diametralmente opposti a quegli strumenti di cui da sempre gli è stato insegnato a servirsi. La struttura formale del diritto offre ancora una procedura grazie a cui un comune cittadino può presentare alla società il suo interesse concreto in conflitto con quello di una grande azienda, anche quando quest'ultima fosse un'agenzia statale, o nel caso in cui questo suo interesse favorisse o contrastasse un qualsiasi programma in atto o in gestazione».

[23]. Entro una differente successione dei capoversi, quale è quella di *Tools*, può localizzarsi qui il punto di aggancio di un passo omesso nelle successive versioni:
«Il procedimento giuridico applicato a una società piena di ottimismo circa i suoi strumenti in espansione si è volto in strumento di massima efficienza per il controllo delle persone al servizio di quegli strumenti. Per portare avanti una società industriale, il diritto è sistematicamente usato in funzione di ingegneria sociale e di più completa ed efficace eliminazione di scorie e attriti nella

megamacchina. L'industria anglo-americana ha sempre avuto più successo, nel lungo periodo, di quella dei Paesi socialisti. Il diritto è più efficiente della pianificazione centralizzata nel portare e mantenere il popolo sotto il dominio delle macchine. L'attuale uso improprio della struttura giuridica, tuttavia, non è un argomento valido contro l'uso di essa in generale, e per uno scopo precisamente opposto a quello per cui se ne abusa, benché proprio quest'ultimo fatto suggerisca cautela quanto a speranze eccessivamente ottimistiche su un'inversione di tale uso».

5. L'inversione politica

L'inversion politique, pp. 551-580.

[1]. Così questo passo e la sua prosecuzione in *Tools*:
«Interpretazioni ideologicamente orientate, in passato, hanno reso via via più difficile l'apprezzamento del processo politico. La libertà è stata interpretata come diritto a strumenti sempre più potenti – un diritto rivendicato senza limiti ragionevoli sia da individui e associazioni private nei Paesi capitalisti, sia dallo Stato nelle società socialiste. Un risanamento diventa possibile solo se la struttura di fondo delle società occidentali è chiaramente riconosciuta e recuperata. Analoghi sforzi per recuperare strutture formali completamente diverse si renderanno necessari quando quelle che sono state loro colonie politiche o culturali si scrolleranno di dosso il modo di produzione occidentale».

[2]. «Est un choix acceptable» secondo *Convivialité*; l'edizione italiana e quella tedesca correggono sulla base di *Tools*.

[3]. «Una simile *kakotopia*» in *Tools*.

[4]. Così risolve *Selbstbegrenzung*:
«allora vedremo che una nuova forma di *contrat social*, un nuovo tipo di contratto sociale apparirà assolutamente realistico».
Tools non contempla questa conclusione; piuttosto continua:
«Una simile scelta politica da parte di una società frugale resta un pio desiderio finché non si dimostra che non solo è necessario, ma anche possibile 1) definire procedure concrete per mezzo di cui un numero maggiore di persone vengano informate sulla natura della presente crisi e possano arrivare a rendersi conto che dei limiti sono necessari e uno stile di vita conviviale è desiderabile; 2) portare il più ampio numero di persone in organizzazioni ora represse che rivendicano il loro diritto a uno stile di vita frugale, e così mantenerle soddisfatte e perciò impegnate a una vita conviviale; 2) scoprire e rivalutare gli strumenti politici e giuridici accettati all'interno di una certa società, imparando a usarli per stabilire una vita conviviale e proteggerla là dove essa emerga. Queste modalità possono suonare idealistiche al momento presente, ma ciò non prova che esse non possano diventare efficaci qualora la crisi attuale si acutizzi».

[5]. Spunti chiarificatori in *Tools*:
«[…] Nessuno di loro ha gli stessi interessi dell'abitante di uno slum di Detroit che si compra a rate una TV a colori. I tre non appartengono a un blocco elettorale a favore della crescita più di quanto un impiegato, un commerciante, un tecnico risultino politicamente omogenei per il fatto che ciascuno di loro teme per il suo lavoro, ha bisogno di un'auto e vuole assistenza sanitaria per i suoi figli.
Non può esserci una maggioranza opposta a una questione mai sollevata. Una maggioranza che si agiti per limitazioni alla crescita è idea altrettanto assurda di una maggioranza che pretenda crescita a tutti i costi. Le maggioranze non sono create da ideologie condivise. Esse si sviluppano a partire da egoismi illuminati. Il più che anche la migliore delle ideologie può fare è interpretare questo interesse. L'atteggiamento che un uomo o una donna assumeranno quando un problema sociale diventerà una minaccia travolgente dipende da due fattori: il primo è il modo in cui un conflitto

latente erompe in problema politico che chiede attenzione e azione di parte; il secondo è l'esistenza di nuove élite che possano offrire un quadro interpretativo per nuovi e fin lì imprevedibili allineamenti di interessi».

[6]. «Dal crollo al caos» in *Tools*.

[7]. Secondo *Convivialité* «non è dell'ordine della retroazione né della rivoluzione».

[8]. Aggiunge qui *Selbstbegrenzung*:
«L'inclusione di nuovi gruppi, fin lì marginali, nelle strutture economiche e sociali è del tutto tipica del decorso di una crisi all'interno degli Stati industriali. Nella crisi di cui si parla qui, l'assimilazione e la neutralizzazione di nuovi gruppi tramite una gestione della crisi che agisca rapidamente non sono in linea di principio più possibili».

[9]. Non solo *Tools*, anche *Selbstbegrenzung* conduce diversamente tutta la presente sezione del capitolo, in forme che non è possibile, né sarebbe utile, riferire dettagliatamente. Ma interessante il trattamento di questo capoverso in *Tools*:
«Una crescita ulteriore non può che portare a una catastrofe multiforme. Che la gente accetti multiformi limiti alla crescita senza una catastrofe appare altamente improbabile. L'evento catastrofico, inevitabile, potrebbe essere una crisi nella civiltà o la sua fine: fine per annientamento o in un campo di concentramento mondiale alla B.F. Skinner, diretto da un T.E. Frazier. La catastrofe prevedibile sarà una crisi – e cioè, l'occasione di una scelta – solo se, nel momento in cui colpisce, possano essere efficacemente espresse le necessarie domande sociali. Queste devono essere rappresentate da persone che sappiano dimostrare che il crollo dell'attuale illusione industriale è per loro una condizione utile a scegliere un modo di produzione efficiente e conviviale. La preparazione di simili gruppi è il compito chiave di una nuova politica nel momento presente».
T.E. Frazier è il protagonista del romanzo fanta-sociologico *Walden II* di Burrhus Skinner, sul quale vedi sopra, nel capitolo 5 di *Descolarizzare la società*.

[10]. Aggiunge *Tools*:
«Uno strumento rispettato da tutti, come il linguaggio; e che, come il linguaggio, non perde il suo potere a causa delle finalità al cui servizio è stato posto nella storia recente; uno strumento che, come il linguaggio, possiede una struttura fondamentale che non può essere totalmente corrotta da un uso distorto di essa».

[11]. «*Fueros* di Spagna»: raccolte di consuetudini locali e di privilegi concessi alle località di frontiera durante la *Reconquista*, via via riassorbite nella legislazione centrale del *Fuero real*. Nel «Prefacio» a *Convivencialidad* (1973 e 1978), a proposito del diritto comune anglosassone ormai incorporato nel suo testo, l'autore aggiunge: «Mi sarebbe piaciuto poter illustrare questi stessi punti in riferimento ai *fueros de España*, ma la mia tardiva scoperta di essi mi costringe a rinviare un simile tentativo».

[12]. «Mutation» in *Convialité*, e *Selbstbegrenzung*; ma «Change» in *Tools*, concetto di lungo corso nel pensiero dell'autore.

[13]. Si aggiunge a questo punto in *Tools*:
«Una delle prime conseguenze della transizione verso un'economia industriale stabilizzata [*stable-state*] sarebbe lo sviluppo di un sottosettore di produzione ad alta intensità di manodopera, fortemente disciplinato e in crescita costante, che terrebbe sotto controllo le persone col dargli lavoro».

[14]. «Ma una politica radicalmente critica dell'industria non è sovversiva?» chiedeva *Selbstbegrenzung* alla fine del capoverso precedente. Qui precisa:
«Lo Stato nazionale […] non può più esercitare il suo ruolo nel quadro della sola politica».

[15]. Conclude qui *Selbstbegrenzung*:

«Senza dubbio una politica radicalmente critica dell'industria è in contrasto con ciò che lo Stato è diventato nell'epoca dell'industria».

[16]. L'enfasi sul «verbo» è assente in *Tools*, che si limita al termine «word». L'intero capoverso è poi omesso in *Selbstbegrenzung*.

[17]. *Selbstbegrenzung* aggiunge a questa chiusa un ulteriore capoverso:
«Ovunque la crisi di un sistema industriale orientato alla crescita diventi visibile e tangibile – nell'inasprirsi delle condizioni dei popoli del Terzo Mondo, impoveriti dalla pressione industriale, o nelle conseguenze politiche delle lotte legate alla crescita nel sistema industriale occidentale – la critica politica della tecnica nel senso ampio qui presentato mi sembra stia diventando il compito centrale di tutte le forze politiche. Una critica della tecnica e delle istituzioni a essa subordinate può portare all'autolimitazione di tutti gli strumenti entro dimensioni a misura d'uomo».

Parte III
Trasporti motorizzati

Energia ed equità
(1974)

El socialismo puede llegar solo en bicicleta[1].

JOSÉ ANTONIO VIERA-GALLO
sottosegretario alla Giustizia
del governo Allende

Prefazione

Questo saggio è una mia sintesi della discussione svoltasi nelle due sessioni – una in inglese e l'altra in spagnolo – di un seminario tenutosi al Centro di documentazione interculturale (CIDOC) di Cuernavaca, Messico. Sono grato ai colleghi che vi hanno contribuito in termini di idee, dati, critiche. Copia dei materiali di lavoro del nostro seminario permanente sulla storia della termodinamica applicata al settore dei trasporti può essere richiesta a Isaac Rogel, bibliotecario CIDOC, Apdo 479, Cuernavaca, Mor., México.

Il seminario sul traffico è stato uno degli incontri preparatori in vista dell'indagine conoscitiva che Valentina Borremans sta ora organizzando al CIDOC per il 1975-1976. Essa verterà su quella interconnessione strutturale per mezzo di cui agenzie mediche, giuridiche, educative e altre a forte consumo di energia (come quelle che producono trasporti e abitazioni) impongono il loro monopolio paralizzante alla società contemporanea. Benché il contesto della nostra discussione sia l'America latina, il tema è di rilievo anche per altre regioni.

Nel corso dei prossimi trenta mesi, l'indagine dovrebbe generare diversi altri brevi testi di lavoro, che sono di interesse generale anche se contengono idee ancora in divenire, contestabili, bisognose di verifica critica. Scritti del genere non possono aspettare la forma definitiva del libro, non sono adatti alle riviste scientifiche, oppongono resistenza al trattamento operato da giornali e periodici. Il monopolio degli editori sulla parola a stampa troppo spesso confina lo scritto militante nel limbo del ciclostilato o induce un autore a riorganizzare il proprio testo per adattarlo ai canali disponibili. Per rompere un simile monopolio e predisporre un forum per la progettazione di alternative alla società industriale, Marion Boyars ha ideato questa collana. Spero che nel tempo a venire possano esserle apportati molti altri contributi.

Il testo presente si basa sulla traduzione del mio originale inglese. Ho usato tale traduzione come base per la redazione del testo tedesco, e sono molto grato al dott. Gustav Künstler e a Freimut Duve per il loro aiuto in questa operazione.

La crisi energetica[1]

Da qualche tempo è venuto di moda parlare di un'imminente crisi energetica. Questo eufemismo occulta una contraddizione e consacra un'illusione. Maschera la contraddizione che è implicita nel perseguire assieme l'equità e lo sviluppo industriale; fa salva l'illusione che la potenza della macchina possa sostituire indefinitamente il lavoro dell'uomo. Per superare la contraddizione e dissolvere l'illusione, è urgente chiarire quella realtà che viene oscurata dal linguaggio della crisi: e la realtà è che elevati *quanta* di energia degradano le relazioni sociali con la stessa ineluttabilità con cui distruggono l'ambiente fisico. {L'utilizzo di energia fa violenza alla società prima ancora di devastare la natura[2].}

Gli assertori di una crisi energetica rappresentano e propagandano una particolare idea dell'uomo. Secondo questa concezione l'uomo nasce, e resta per tutta la vita, dipendente da schiavi che deve faticosamente imparare a dominare. Se non dispone di prigionieri, ha bisogno di macchine che compiano gran parte del suo lavoro. Si può misurare il benessere d'una società, secondo tale dottrina, dal numero degli schiavi energetici che essa ha imparato a governare. Questa convinzione è comune alle opposte ideologie attualmente in voga. È messa in pericolo dall'evidente iniquità, irritabilità, impotenza percepita che si manifestano ovunque le orde voraci degli schiavi energetici superino di un certo rapporto il numero delle persone. La parola d'ordine «crisi energetica» concentra le preoccupazioni sulla scarsità del foraggio disponibile per questi schiavi. Io preferisco chiedermi se gli uomini liberi abbiano bisogno di essi.

Gli indirizzi di politica energetica che saranno stati adottati nel decennio in corso determineranno il margine di flessibilità delle relazioni sociali di cui una società potrà godere nell'anno 2000. Una politica di bassi consumi di energia permette un'ampia gamma di culture e forme di vita. {Una tecnologia moderna austera a livello energetico lascia la porta aperta a

differenti opzioni politiche.} Se invece una società opta per un elevato consumo di energia, le sue relazioni sociali non potranno che essere determinate dalla tecnocrazia e saranno umanamente degradanti comunque etichettate, capitaliste o socialiste.

In questo momento la maggior parte delle società, specialmente quelle povere, è per lo più ancora libera di seguire nel campo dell'energia uno di questi tre indirizzi: può identificare il benessere con un forte consumo energetico pro capite, oppure con un'elevata efficienza nella trasformazione dell'energia, oppure ancora con il minor uso possibile di energia meccanica[3]. Il primo orientamento punterebbe su una accurata gestione di combustibili rari e distruttivi a vantaggio dell'industria, mentre il secondo metterebbe l'accento su una ristrutturazione dell'apparato industriale nell'interesse del risparmio termodinamico. Questi due primi atteggiamenti comportano ingenti investimenti pubblici in vista di un accentuato controllo sociale e di un'immane riorganizzazione delle infrastrutture; entrambi illustrano il rinnovato interesse per Hobbes, entrambi giustificano l'avvento di un Leviatano computerizzato, e sono entrambi discussi oggi in ampie cerchie di osservatori. {Un'economia più rigorosamente pianificata così come le metropolitane a pilotaggio elettronico non sono che fantasie borghesi per sostituire al saccheggio ecologico l'oppressione sociale e psicologica.}

La possibilità di una terza scelta, la sola realmente innovativa, è percepita da ben pochi: {la padronanza ottimale della natura attraverso una potenza meccanica limitata suona ancora come un'utopia}. Mentre si è cominciato ad accettare, come condizione per sopravvivere fisicamente, qualche limitazione ecologica al consumo energetico massimo pro capite, non si arriva ancora a vedere nell'impiego del minimo possibile di potenza il necessario fondamento di una varietà di ordinamenti sociali {al tempo stesso scientificamente razionali e politicamente giusti. Più che la sete di combustibile, è l'abbondanza di energia a portare alla sperequazione}. Solo stabilendo un tetto al consumo di energia anche del più potente dei suoi membri una società può favorire rapporti sociali che siano contraddistinti da alti livelli di equità. {Una tecnica di dimensioni limitate è la condizione, benché non ancora la garanzia, dell'equità sociale.} Precisamente questo terzo tipo di politica energetica, oggi trascurato, è l'unico che sia alla portata di ogni nazione. {Nessuna nazione dovrebbe oggi mancare della materia prima e delle conoscenze necessarie a mettere in atto questa politica

nel giro di mezza generazione.} La democrazia partecipativa postula una tecnologia a basso livello energetico; e viceversa, solo una volontà politica di decentralizzazione può creare le condizioni per una tecnologia razionale.

Ciò che in genere si perde di vista è che l'equità e l'energia possono crescere parallelamente solo sino a un certo punto. Al di sotto di una certa soglia di watt pro capite, i motori forniscono condizioni migliori per il progresso sociale. Al di sopra di quella soglia, il consumo di energia cresce a spese dell'equità. Ogni sovrappiù di energia significa allora peggiore distribuzione del controllo sull'energia stessa. {La ragione di questo non sta in un difetto di possibilità tecniche nel ripartire tale controllo; sta piuttosto in quei limiti che sono iscritti nel corpo umano, nei ritmi della vita sociale e nello spazio vitale.}

La diffusa convinzione che un'energia pulita e abbondante sarebbe la panacea di tutti i mali sociali è dovuta a un inganno politico, secondo cui l'equità e il consumo d'energia possono stare in correlazione all'infinito, almeno in certe condizioni politiche ideali. {Si confonde il benessere con l'abbondanza di energia, quell'abbondanza che la fusione nucleare dovrebbe produrre all'altezza del 1990.} Vittime di questa illusione, tendiamo a ignorare qualunque limitazione socialmente fondata alla crescita del consumo energetico, {e a lasciarci ingannare da considerazioni ecologiche}. Diamo ragione agli ecologisti sul fatto che gli utilizzi di energia non fisiologica inquinano l'ambiente, ma trascuriamo il fatto che la potenza meccanica, al di là d'una certa soglia, corrompe il tessuto sociale. La soglia oltre la quale comincia la disgregazione sociale indotta da alti *quanta* di energia non coincide con quella al cui livello la trasformazione dell'energia comincia a produrre distruzione fisica; espressa in cavalli-vapore, è in molti casi più bassa. {Ciò suona oggi ancora incredibile, ma può essere dimostrato quanto meno nel caso dei trasporti e dell'edilizia.} È questo il fatto che va riconosciuto in via teorica perché si possa affrontare sul piano politico il problema del wattaggio pro capite che la società deve porre come limite ai propri membri.

In altri scritti ho mostrato come, al di là d'un certo livello del PIL, il costo del controllo sociale non possa che aumentare più in fretta del prodotto globale, diventando la principale attività istituzionale all'interno di una economia. La terapia somministrata dagli educatori, dagli psichiatri e dagli assistenti sociali non può che convergere verso i medesimi obiettivi dei pianificatori, dei manager e dei direttori vendite, facendosi complementare

ai servizi degli organi di sicurezza, delle forze armate e della polizia. {La mia analisi dell'industria dell'istruzione aveva lo scopo di dimostrarlo in un settore circoscritto.} Qui vorrei indicare uno dei motivi per cui un'abbondanza crescente di energia impone un più accentuato controllo sociale. Sostengo che, al di là di un certo livello di consumo di energia pro capite, il sistema politico e il contesto culturale di una società non possono che degradarsi. {Mezzi di trasporto, costruzioni e strumenti di particolare potenza esautorano il processo politico e piegano al proprio servizio un'umanità priva di difese.} Una volta oltrepassato il *quantum* critico di energia pro capite, è ineluttabile che le garanzie giuridiche dell'iniziativa personale e concreta vengano soppiantate dall'educazione agli astratti obiettivi di una burocrazia. Questo *quantum* segna il limite {oltre il quale l'ordinamento giuridico e la politica collassano, e la struttura tecnica dei mezzi di produzione travolge violentemente la struttura sociale}.

Anche ammettendo che una potenza non inquinante sia ottenibile e in abbondanza, resta il fatto che l'impiego di energia su scala di massa agisce sulla società al pari di una droga fisicamente innocua ma assoggettante per la psiche. Una collettività può scegliere tra il metadone e la disintossicazione, tra il restare dipendente da un'energia estranea e il liberarsene con spasmi dolorosi: ma nessuna può avere una popolazione che sia incatenata a un sempre maggior numero di schiavi energetici e nello stesso tempo sia fatta di individui autonomamente attivi. Intendo qui sostenere che la tecnocrazia prevale necessariamente non appena il rapporto tra potenza meccanica ed energia metabolica oltrepassa una soglia precisa e riconoscibile. L'ordine di grandezza entro cui si trova questa soglia è in buona parte indipendente dal livello della tecnologia applicata; tuttavia, nei Paesi ricchi e in quelli di media ricchezza, la sua stessa esistenza è finita nel punto cieco dell'immaginazione sociale. Tanto gli Stati Uniti quanto il Messico hanno superato questo limite critico; in entrambi i Paesi, a ogni nuova aggiunta di energia si aggravano l'ineguaglianza, l'inefficienza e l'impotenza delle persone. Benché un Paese abbia un reddito pro capite di soli cinquecento dollari e l'altro di quasi cinquemila, gli enormi interessi costituiti intorno a una infrastruttura industriale spingono entrambi ad accrescere sempre più il consumo di energia. Una conseguenza è che sia gli ideologi statunitensi sia quelli messicani chiamano «crisi energetica» la loro frustrazione, ed entrambi i Paesi non riescono a vedere che la minaccia di collasso sociale non deriva né da carenza di combustibile né dal modo

dilapidatorio, inquinante e irrazionale con cui viene impiegata la potenza disponibile, bensì dal continuo sforzo dell'industria rivolto a ingozzare la società con quantitativi di energia che inevitabilmente degradano, depauperano e frustrano la maggioranza della gente.

Un popolo può essere altrettanto pericolosamente ipernutrito dalla potenza dei propri strumenti quanto dal contenuto calorico dei propri cibi, ma è assai più difficile riconoscere un debole nazionale per i watt che non per una dieta malsana.

Il wattaggio pro capite che segna il punto critico per il benessere sociale sta entro un ordine di grandezza che a ben pochi popoli, se si esclude la Cina della rivoluzione culturale, risulta familiare: assai superiore alla quantità di cavalli-vapore disponibile per i quattro quinti dell'umanità e assai inferiore alla potenza controllata da chi guidi una Volkswagen. Non se ne rende conto né il sottoconsumatore né il sovraconsumatore. {Per i diplomati di qualsiasi scuola superiore del mondo, una limitazione al consumo di energia significa il crollo della loro immagine del mondo; per la maggior parte dei sudamericani significa l'ingresso nel mondo dei motori: qualcosa che entrambi fanno fatica a immaginarsi.} Per i primitivi, l'eliminazione della schiavitù dipende dall'introduzione di una tecnologia moderna mirata; per gli abitanti dei Paesi ricchi, se vogliono evitare una degradazione ancor più spaventosa, diventa necessario riconoscere quella soglia di consumo energetico oltre la quale i processi tecnici cominciano a determinare le relazioni sociali. Sia dal punto di vista biologico sia da quello sociale, le calorie sono benefiche solo fin quando rimangono entro lo stretto margine che separa l'abbastanza dal troppo.

La cosiddetta crisi energetica è dunque un concetto politicamente ambiguo. L'interesse pubblico per i *quanta* di energia e per la distribuzione del controllo sul loro consumo può portare in due direzioni opposte. Da una parte possono manifestarsi istanze capaci di aprire la via a una ricostruzione politica, con lo sblocco della ricerca di un'economia postindustriale ad alta intensità di lavoro, basso contenuto di energia e alto grado di equità. Dall'altra parte l'isterico affanno per l'alimentazione delle macchine può dare un ulteriore impulso all'attuale sviluppo istituzionale a forte intensità di capitale, e portare al di là dell'ultima curva che ci separa da un Armageddon iperindustriale. La ricostruzione politica presuppone il riconoscimento del fatto che esistono quantità critiche di consumo pro capite, superate le quali l'energia non è più controllabile per via politica.

Restrizioni ecologiche al consumo energetico globale imposte da pianificatori di mentalità industriale, inclini a mantenere la produzione delle industrie a un ipotetico livello massimo, porterebbero con sé inevitabilmente il tracollo sociale. Paesi ricchi come gli Stati Uniti, il Giappone o la Francia potranno forse non arrivare mai al punto di soffocare tra i propri rifiuti, ma solo perché già prima queste società saranno sprofondate in un coma dell'energia socioculturale. Paesi come l'India, la Birmania e, almeno per qualche tempo ancora, la Cina si trovano nella posizione opposta, perché sono tuttora sufficientemente fondati sulla forza dei muscoli per prevenire un infarto energetico. Potrebbero già ora decidere di rimanere entro quei limiti ai quali i ricchi saranno costretti a tornare passando per rovinose perdite dei capitali investiti.

Scegliere un'economia a contenuto minimo di energia costringe il povero a rinunciare alle sue aspettative remote, e il ricco a riconoscere nei propri interessi economici una terribile catena di debiti. Entrambi devono rifiutare l'immagine funesta dell'uomo come schiavista, attualmente promossa da una fame di maggiori risorse energetiche stimolata da motivi ideologici. Nei Paesi giunti all'opulenza grazie allo sviluppo industriale, la crisi energetica serve da pretesto per aumentare il prelievo fiscale necessario per sostituire nuovi procedimenti industriali, più «razionali» e socialmente ancor più micidiali, a quelli resi obsoleti da una sovraespansione inefficiente. Per i dirigenti dei popoli che quel medesimo processo di industrializzazione ha espropriato, la crisi energetica rappresenta un alibi[4] per accentrare la produzione, l'inquinamento e il loro controllo burocratico, in un ultimo disperato tentativo di raggiungere le nazioni meglio rifornite di motori. I Paesi ricchi stanno esportando la loro crisi e vanno predicando a quelli più poveri e deboli il nuovo verbo del culto puritano dell'energia. Quando il nuovo seme dell'industrializzazione con risparmio energetico avrà attecchito nel Terzo Mondo, i ricchi arrecheranno ai poveri ancora più danno di quanto non abbiano fatto vendendogli i costosi prodotti delle loro fabbriche ora obsolete. Nel momento in cui un Paese povero sposa l'idea che una maggiore quantità di energia più attentamente gestita darà sempre come risultato un maggior volume di beni per più persone, quel Paese si getta nella corsa verso l'asservimento alla massimizzazione della produzione industriale. È inevitabile che i «poveri» perdano la possibilità di optare per una tecnologia razionale una volta deciso di modernizzare la loro povertà accrescendo la

dipendenza dalle fonti di energia. Inevitabilmente si precludono qualunque tecnologia liberatrice e qualunque politica partecipativa allorché, insieme al massimo possibile di consumi energetici, accettano il massimo possibile di controllo sociale sotto forma di scolarizzazione.

La paralisi della società moderna, che si fa chiamare «crisi energetica», non si può superare con un sovrappiù di energia. Si può risolverla soltanto abbandonando l'illusione che fa dipendere il benessere dal numero di schiavi energetici che un uomo ha sotto di sé. A questo scopo, è necessario identificare la soglia al di là di cui l'energia produce guasti, e farlo attraverso un processo politico che impegni tutta la comunità nella ricerca e nell'accettazione di tali limiti. Poiché questo tipo di ricerca va in senso opposto a quella che viene svolta oggi dagli esperti e per conto delle istituzioni, la chiamerò controricerca. Essa contempla tre fasi: in primo luogo bisogna riconoscere sul piano teorico come imperativo sociale la necessità di porre dei limiti al consumo di energia pro capite; quindi bisogna individuare la fascia entro cui si muove la grandezza critica; infine bisogna che ciascuna comunità definisca la somma di iniquità, di degrado e di indottrinamento che i suoi membri sono disposti a tollerare per la grama soddisfazione di idolatrare certi potenti congegni e {di danzare attorno a un simile «vitello di ferro» al ritmo battuto dagli esperti}.

La necessità di una ricerca politica sui *quanta* di energia socialmente ottimali è illustrabile in maniera chiara e succinta esaminando il traffico moderno. Secondo Herendeen, gli Stati Uniti investono nei veicoli il quarantadue per cento di tutta l'energia di cui dispongono: per fabbricarli, per farli muovere e per creare loro spazio quando scorrono, quando volano e quando sono lasciati in sosta. La maggior parte di questa energia serve a spostare persone. A questo solo scopo, duecentocinquanta milioni di americani destinano più combustibile di quanto ne impieghino un miliardo e trecento milioni di cinesi e di indiani. Quasi tutto questo combustibile viene bruciato nella danza propiziatoria per un'accelerazione che fa perdere tempo. I Paesi poveri spendono meno energia pro capite, ma la percentuale di quella assorbita dal traffico in Messico o in Perù è ancora più alta che negli Stati Uniti, a beneficio di una percentuale ancora più bassa della popolazione. Le dimensioni di questa faccenda permettono di dimostrare in maniera tanto facile quanto significativa, attraverso l'esempio della mobilità personale, come esistano dei *quanta* di energia socialmente critici.

Nella circolazione, l'energia impiegata in una determinata unità di tempo (potenza) si traduce in velocità. In questo caso, il *quantum* critico si configurerà come limite della velocità. Ovunque sia stato oltrepassato questo limite, si è materializzato lo schema di fondo della degradazione sociale dovuta a elevati *quanta* di energia. Ogni volta che in una società occidentale, nel corso dell'ultimo secolo, un mezzo pubblico abbia superato i venticinque chilometri orari, è diminuita l'equità mentre è aumentata la scarsità sia di tempo che di spazio. Il trasporto a motore ha monopolizzato il traffico, bloccando il movimento autoalimentato. In tutti i Paesi occidentali, nel giro di cinquant'anni dall'inaugurazione della prima ferrovia, il numero dei chilometri/passeggero si è moltiplicato per cento. Quando il rapporto tra le rispettive erogazioni di potenza ha oltrepassato un certo valore, i trasformatori meccanici di combustibili minerali hanno tolto alla gente la possibilità di usare la propria energia metabolica, costringendola a diventare consumatrice forzata di mezzi di trasporto. A questo effetto esercitato dalla velocità sull'autonomia degli individui contribuiscono solo marginalmente le caratteristiche tecniche dei veicoli a motore oppure le persone o gli enti che di fronte alla legge risultano responsabili delle aviolinee, delle ferrovie, degli autobus o delle automobili: è l'alta velocità il fattore critico che rende socialmente distruttivo il trasporto. Una scelta reale tra sistemi politici, e con ciò lo sviluppo di relazioni sociali a carattere partecipativo, è possibile solo là dove la velocità sia sottoposta a restrizioni. La democrazia partecipativa richiede una misura austera di consumo energetico per la sua tecnologia. Detto in parole più semplici: relazioni sociali produttive tra uomini liberi si muovono alla velocità della bicicletta.

Mediante l'esempio del traffico desidero illustrare la più generale tematica del consumo socialmente ottimale di energia; mi limiterò qui alla locomozione delle persone, incluso il bagaglio personale e tutto l'occorrente per il veicolo e la strada (combustibile, materiali, equipaggiamento). Mi astengo volutamente dal considerare altri due tipi di traffico: quello delle merci e quello dei messaggi. Per entrambi si potrebbe fare un discorso analogo, che però esigerebbe un'argomentazione diversa, sicché li lascio da parte per un'altra occasione[5].

L’industrializzazione del traffico

L’insieme del traffico è la risultante di due diversi modi di impiego dell’energia. Il traffico è la somma del movimento personale (transito autogeno) e dello spostamento meccanico (trasporto di persone). Intendo per *transito* quella forma di spostamento che si basa sull’energia metabolica umana, e per *trasporto* quella che si avvale di altre fonti di energia. Per l’avvenire queste fonti saranno per lo più motori, dato che gli animali, in un mondo sovrappopolato, a meno che non si nutrano di cardi come l’asino e il cammello, competono strenuamente con gli uomini per il cibo. {Come anticipato, limito la mia analisi ai cambiamenti di ubicazione degli esseri umani al di là della porta di casa.}

Appena si arriva a dipendere dal trasporto, non solo per i viaggi che durano parecchi giorni ma per gli spostamenti quotidiani, diventano acutamente palesi le contraddizioni tra la giustizia sociale e la potenza motorizzata, tra locomozione più efficiente e alta velocità, tra libertà personale e percorsi obbligati. La dipendenza forzata da macchine semoventi nega allora a una collettività di persone vitali proprio quella mobilità che era in origine lo scopo dei trasporti meccanizzati. {Ha inizio la schiavitù da traffico.

Oggetto di spedizione veloce e deportazione continua, a stento l’essere umano riesce ancora a camminare, passeggiare o andare a spasso, gironzolare, correre o anche solo marciare, per non dire bighellonare, vagabondare o andare in pellegrinaggio.} E nondimeno deve usare i piedi altrettanto a lungo di suo nonno[1]. L’americano d’oggi, in media, percorre a piedi – per lo più in tunnel, corsie, parcheggi e supermercati – tanti chilometri quanti ne percorrevano i suoi antenati.

Coloro che vanno a piedi sono più o meno uguali. Chi si muove unicamente a piedi si sposta a volontà, a una velocità media di cinque o sei chilometri l’ora, in qualunque direzione e per andare in qualsiasi posto che

non gli sia legalmente o materialmente precluso. Ci si aspetterebbe che ogni miglioramento di questa innata mobilità prodotto da una nuova tecnologia del trasporto salvaguardi questi valori e ne aggiunga degli altri, come maggior raggio d'azione, risparmio di tempo, comodità, più opportunità per i menomati. Sinora non è questo ciò che è accaduto. Anzi, lo sviluppo dell'industria del trasporto ha avuto dappertutto l'effetto opposto. Da quando le sue macchine hanno potuto dotare ogni passeggero di più d'un certo numero di cavalli-vapore, questa industria ha diminuito l'eguaglianza tra gli uomini, ha vincolato la loro mobilità a un sistema di percorsi stabilito secondo criteri industriali e ha creato scarsità di tempo in una misura senza precedenti. Appena la velocità dei loro veicoli varca una certa soglia, i cittadini diventano prigionieri del giro dell'oca quotidiano che li riporta al punto di partenza[2].

Alimentare il sistema di trasporto con un quantitativo maggiore di energia vuol dire che ogni giorno un numero maggiore di persone si muove più velocemente su maggiori distanze e spende sempre più tempo per farsi trasportare. Il raggio quotidiano di ognuno si estende a scapito della possibilità di andare per la propria strada[3]. Si creano punte estreme di privilegio a costo dell'asservimento generale. Una élite accumula distanze incalcolabili in tutta una vita di viaggi, mentre la maggioranza spende una fetta sempre maggiore della propria esistenza in spostamenti non voluti per aggirare parcheggi e aeroporti. Alcune poche persone viaggiano su tappeti magici tra punti remoti che la loro effimera presenza fa apparire rari e insieme allettanti, mentre tutti gli altri sono costretti a spostarsi sempre di più e sempre più in fretta sui medesimi tragitti e a perdere sempre più tempo per prepararsi a questi spostamenti e poi per riaversene.

Negli Stati Uniti i quattro quinti delle ore/persona passate sulle strade sono di gente di periferia che fa la spola tra casa, posto di lavoro e supermercato e che non sale quasi mai su un aereo; mentre i quattro quinti delle miglia percorse in volo per recarsi a congressi e in luoghi di villeggiatura sono coperti ogni anno da un costante 1,5 per cento della popolazione, di solito benestanti o gente che si tratta bene per condizionamento professionale. Quanto più veloce è il veicolo, tanto più consistente è il sussidio che riceve da una tassazione regressiva. Appena lo 0,2 per cento della popolazione degli Stati Uniti può decidere per proprio conto di viaggiare in aereo più di una volta all'anno, e pochi altri Paesi possono permettersi un jet set così numeroso[4].

Sia lo schiavo degli spostamenti quotidiani sia il viaggiatore spensierato si trovano a dipendere dal trasporto: né l'uno né l'altro possono farne a meno. Un volo occasionale ad Acapulco o a un congresso di partito fa credere al passeggero ordinario di essere finalmente entrato nel mondo ristretto di coloro che si muovono ad alta velocità. La possibilità occasionale di trascorrere qualche ora legato con una cinghia al proprio sedile su un veicolo ultrapotente fa di lui un complice della distorsione dello spazio umano e lo induce ad accettare che la geografia del suo Paese venga progettata in funzione dei veicoli anziché delle persone[5].

L'uomo si è evoluto lentamente, dal punto di vista fisico e culturale, insieme con la sua nicchia cosmica. Ciò che per gli animali è ambiente, egli ha imparato a trasformarlo, nel corso di una lunga storia, in propria dimora. La sua autocoscienza richiede il complemento di uno spazio vitale e di un tempo di vita a cui il ritmo del suo muoversi è integrato. {L'armonia tra spazio, tempo e ritmo, di cui è consapevole, lo definisce come uomo.} Se questo rapporto viene determinato dalla velocità dei veicoli anziché dal movimento delle persone, l'uomo-architetto si riduce al livello di un mero pendolare.

Il maschio americano medio dedica ogni anno alla propria auto più di milleseicento ore: ci sta seduto, in marcia e in sosta; la parcheggia e va a prenderla; si guadagna i soldi occorrenti per l'anticipo sul prezzo d'acquisto e per le rate mensili; lavora per pagare la benzina, i pedaggi dell'autostrada, l'assicurazione, il bollo, le multe. Ogni giorno passa quattro delle sue sedici ore di veglia o per strada oppure occupato a mettere insieme i mezzi che l'auto richiede. E questa cifra non comprende il tempo speso in altre occupazioni imposte dal trasporto: quello che si trascorre in ospedale, in tribunale e in garage; quello che si passa a studiare le pubblicità di automobili o a farsi consigliare in modo da fare un acquisto migliore alla prossima occasione[6]. {Il costo globale degli infortuni automobilistici e quello delle università sono quasi ovunque dello stesso ordine di grandezza, e crescono in parallelo al prodotto sociale.} Il lavoratore americano tipo investe quelle milleseicento ore per fare circa dodicimila chilometri: cioè appena sette chilometri e mezzo per ogni ora. Nei Paesi dove non esiste un'industria del trasporto, la gente riesce a ottenere lo stesso risultato andando a piedi dovunque voglia, e il traffico assorbe dal tre all'otto per cento del tempo sociale, anziché il ventotto per cento. Ciò che distingue il traffico dei Paesi ricchi da quello dei Paesi poveri, per quanto riguarda i più,

non è un maggior chilometraggio per ogni ora di vita, ma una maggiore quantità di tempo speso nel consumo obbligatorio di forti dosi dell'energia confezionata e disegualmente distribuita dall'industria del trasporto.

La velocità paralizza la fantasia

Superata una certa soglia di consumo d'energia, l'industria del trasporto detta la configurazione dello spazio sociale. Le autostrade si espandono, ficcando cunei tra i vicini e spostando i campi oltre la distanza che il contadino messicano può percorrere a piedi. In Brasile le ambulanze spingono le cliniche al di là dei pochi chilometri in cui è possibile portare in braccio un bambino malato. Il medico di New York non viene più a casa perché i veicoli hanno fatto dell'ospedale l'unico posto dove si può essere malati. Basta che dei camion pesanti si arrampichino fino a un villaggio delle Ande perché sparisca una parte del mercato locale. Poi, quando nella *plaza* arriva la scuola media insieme con la strada asfaltata, sono sempre più numerosi i giovani che si trasferiscono in città, finché non rimane più una sola famiglia che non sogni di ricongiungersi con qualcuno, laggiù, a centinaia di chilometri, lungo la costa.

A velocità uguali corrispondono effetti ugualmente distorsivi sulla percezione dello spazio, del tempo e delle potenzialità personali, nei Paesi ricchi come in quelli poveri, per differenti che possano essere le apparenze superficiali. Dappertutto l'industria del trasporto foggia un nuovo tipo d'uomo che si acconcia ai binari e si muove secondo l'orario programmato[1].

Il prodotto dell'industria del trasporto è il passeggero abituale. Costui è stato catapultato fuori del mondo in cui la gente continua a muoversi da sé, e ha perso la sensazione di stare al centro del proprio mondo. Il passeggero abituale è conscio dell'esasperante scarsità di tempo provocata dal quotidiano ricorso all'auto, al treno, alla metropolitana e all'ascensore, che lo costringono a percorrere in media trenta chilometri al giorno, con itinerari che spesso si intersecano entro un raggio non superiore ai cinque-dieci chilometri. Ha perso contatto col suolo sotto i piedi, ed è legato alle ruote. Sia che vada in metropolitana o in jet, si sente sempre più lento e più

povero di qualcun altro e pensa con rabbia ai pochi privilegiati che possono prendere scorciatoie riuscendo così a non subire la frustrazione del traffico. Se è bloccato dagli orari del suo treno per pendolari, sogna un'automobile. Se è in automobile, sfinito dall'ora di punta, invidia il capitalista di velocità che corre in direzione opposta. Se deve pagarsi l'auto di tasca propria, non riesce a dimenticare che i comandanti delle flotte aziendali girano alla ditta le fatture della benzina e mettono sul conto spese le macchine prese a nolo. Il passeggero abituale siede ogni giorno per ore al margine inferiore della scala di crescente ineguaglianza, scarsità di tempo e impotenza personale, ma non vede altra via d'uscita da questo vicolo cieco che non sia chiedere una dose maggiore della medesima droga: cioè traffico migliore con mezzi di trasporto più veloci. Aspetta la sua salvezza da innovazioni tecniche nella concezione dei veicoli e delle strade e da una diversa regolamentazione degli orari; oppure spera in una rivoluzione che crei un sistema di trasporto veloce di massa gestito dalla collettività. Né in un caso né nell'altro, calcola quanto costi farsi trasportare in un futuro migliore. Dimentica che sarà sempre lui a pagare il conto dell'accelerazione ulteriore, sotto forma di tasse o di tariffe. Trascura i costi occulti che comporta la sostituzione delle auto private con trasporti pubblici egualmente rapidi. {Non è più in grado di concepire i vantaggi della forza muscolare rispetto ai veicoli a motore.}

Il passeggero abituale non riesce perciò ad afferrare la follia di un traffico basato in misura preponderante sul trasporto. Le percezioni che ha ereditato dello spazio, del tempo e del ritmo personale sono state deformate dall'industria. Ha perso la capacità di concepire sé stesso in un ruolo che non sia quello del passeggero. La sua dipendenza dal farsi trasportare gli ha sottratto la coscienza dei poteri fisici, psichici e sociali che i piedi di un uomo posseggono. {Questo consumatore di trasporto ormai pienamente condizionato si vive come un corpo inseguito dallo spazio. Da conducente d'auto, guida, accelera e frena lungo le strade prescritte senza più il senso di quella forza incarnata che si imprime sul terreno e sul suolo. Abbandonato a sé stesso, è inerte, senza casa e senza speranza[2].

Diventato un carico da movimentare, quest'uomo parla una nuova lingua.} «Incontrarsi» significa per lui venir radunati da veicoli, oppure parlare al microfono; libertà di movimento è per lui il diritto di farsi spostare. {Quando la lingua si contrae fino a questo punto, i piedi sono politicamente privati di potere[3]. L'attività politica consiste nel rivendicare il consumo di servizi mercificati.} Ciò che egli desidera non è maggiore

libertà per il cittadino, ma migliori prestazioni per l'utente. Non difende la sua libertà di muoversi e di parlare con altri, ma il diritto di venir trasportato e informato. Auspica una merce migliore piuttosto che la libertà dall'asservimento alle merci. Sarebbe per lui di importanza vitale riconoscere che l'accelerazione si vendica su lui stesso di simili pretese, e non può che portare al declino della libertà, del tempo libero e della autonomia personale.

Trasferimento netto di tempo di vita

La velocità incontrollata è costosa, e sono sempre di meno quelli che possono permettersela. A ogni incremento della velocità di un veicolo cresce il costo della propulsione e della rete stradale o ferroviaria e – ciò che ha più peso – aumenta lo spazio che il veicolo pretende per sé quando è su strada[1]. Oltrepassata una certa soglia nel consumo di energia da parte dei passeggeri più veloci, si crea una struttura di classe, su scala mondiale, di capitalisti di velocità. Il valore di scambio del tempo diviene dominante, rispecchiandosi anche nella lingua: il tempo si spende, si risparmia, s'investe, si spreca, s'impiega. La società appende su ciascuno il cartellino col prezzo indicante il valore della *sua* ora, e più aumenta la velocità, più grandi diventano le differenze di prezzo. Tra equità e velocità si stabilisce una correlazione inversa.

L'alta velocità capitalizza il tempo di poche persone a un tasso spropositato, ma paradossalmente lo fa ad alti costi per coloro il cui tempo è tenuto di minor valore. A Bombay solo pochissime persone posseggono un'auto; esse possono raggiungere Pune in una mattinata: {l'economia moderna le costringe a una visita settimanale}. Due generazioni addietro ci sarebbe voluta un'intera settimana per lo stesso viaggio, ch'era possibile solo una volta l'anno. L'auto, che a quanto pare stimola l'economia, scompiglia il flusso di traffico delle migliaia di biciclette e risciò che circolano nel centro della città[2] e paralizza l'intera società[3]. La spesa complessiva di tempo assorbita dal trasporto e la conseguente mutilazione di una società cresce assai più in fretta del risparmio di tempo conseguito da un'esigua minoranza nelle sue veloci escursioni. Il traffico aumenta all'infinito quando diventano disponibili mezzi di trasporto potenti. {Insieme alle possibilità di circolazione cresce la mancanza di tempo.} Al di là d'una certa soglia critica, il prodotto del complesso industriale costituitosi per spostare la gente fa perdere più tempo di quanto ne faccia

risparmiare. L'utilità marginale dell'aumento di velocità d'un piccolo numero di persone ha come prezzo la crescente disutilità marginale, per la grande maggioranza, di questa accelerazione divoratrice di tempo.

Oltre una velocità critica, nessuno può «risparmiare» tempo senza costringere altri a «perderne». Colui che pretende un posto su un veicolo più rapido sostiene di fatto che il proprio tempo vale più di quello del passeggero di un veicolo più lento. Oltre una certa velocità, i passeggeri diventano ladri: consumano il tempo altrui e depredano la massa della società. La velocità del loro veicolo diventa lo strumento per un trasferimento netto di prerogative sul tempo di vita. L'entità di tale trasferimento è misurabile in *quanta* di velocità. Questa corsa ad arraffare tempo[4] penalizza coloro che rimangono indietro e, poiché costoro sono la maggioranza, pone problemi etici d'ordine più generale che non la dialisi renale o il trapianto di organi. {Una società che non solo tollera, ma anche auspica la caccia dei privilegiati al tempo di tutti, si assoggetta spontaneamente all'imperialismo della potenza meccanica.}

Oltre una certa velocità i veicoli a motore creano distanze alienanti che soltanto loro possono ridurre[5]. {L'assenza diventa la regola, la presenza l'eccezione.} Una nuova sterrata aperta nelle lande selvagge dell'interno del Brasile mette la città a portata di vista, ma non di mano, della maggioranza dei contadini poveri. La nuova superstrada ingrandisce Chicago, ma risucchia chi è motorizzato a vivere lontano dal centro, che perciò degenera in ghetto. L'aumento della velocità acutizza lo sfruttamento dei più deboli in Illinois come in Iran[6].

La velocità dell'uomo è rimasta invariata dall'età di Ciro fino a quella del vapore. Con qualunque mezzo venisse portato il messaggio, le notizie non potevano viaggiare a più di centocinquanta chilometri al giorno. Né i corrieri inca, né le galee veneziane, né i cavalieri persiani, né i servizi di diligenza istituiti sotto Luigi XIV superarono mai questa barriera. I soldati, gli esploratori, i mercanti, i pellegrini percorrevano al massimo trenta chilometri al giorno. Per dirla con Valéry, Napoleone era ancora costretto al passo lento di Cesare: *Napoléon va à la même lenteur que César*. L'imperatore sapeva che *on mesure la prospérité publique aux comptes des diligences* («la prosperità pubblica si misura dagli incassi delle diligenze»), ma poteva fare ben poco per sveltirle[7]. Per andare da Parigi a Tolosa ci volevano ai tempi dei Romani circa duecento ore; nel 1782 l'orario della

diligenza ne prevedeva ancora centocinquantotto. Solo l'Ottocento accelerò l'uomo. Nel 1830 la durata del viaggio era scesa a centodieci ore, ma con un nuovo costo: in quello stesso anno si ribaltarono in Francia 1150 diligenze, causando la morte di più di mille persone. Poi la ferrovia provocò un brusco mutamento. Nel 1855 Napoleone III sosteneva di aver viaggiato in media alla velocità di novantasei chilometri orari nel tragitto in treno da Parigi a Marsiglia. Tra il 1850 e il 1900 la produzione di chilometri/passeggero aumentò di cento volte, e nel 1893 la rete ferroviaria britannica raggiunse la sua massima espansione[8]. I treni per passeggeri toccarono il costo ottimale, calcolato in termini di tempo dedicato al loro impiego e alla loro manutenzione. Con l'ulteriore accelerazione, il trasporto cominciò a dettar legge al traffico, mentre la velocità erigeva una gerarchia di destinazioni. A questo punto, il numero dei cavalli-vapore utilizzati definisce la classe dei dirigenti, a costi che i re di una volta nemmeno potevano sognarsi. Ognuna di queste tappe degrada quelle che sono caratterizzate da un inferiore chilometraggio annuo. Coloro che devono spostarsi con forza propria si trovano riclassificati come marginali sottosviluppati. Dimmi a che velocità vai e ti dirò chi sei. Se puoi accaparrare per te le tasse che servono ad alimentare il Concorde, sei sicuramente al vertice.

Nelle ultime due generazioni, il veicolo è diventato simbolo della carriera fatta, come la scuola è diventata simbolo del vantaggio di partenza. Una simile concentrazione di potenza ha bisogno di produrre la propria giustificazione. Negli Stati capitalisti, la ragione di solito addotta per il denaro pubblico speso per far percorrere a un uomo un maggiore chilometraggio annuo in minor tempo è l'ancor più grande investimento che si è già fatto per tenerlo a scuola un maggior numero di anni. Il suo valore presunto come strumento produttivo ad alto contenuto di capitale determina la velocità a cui viene trasportato. Ma l'alto valore sociale dei capitalisti di sapere non è l'unica giustificazione funzionale a una valorizzazione preferenziale del tempo dell'élite. Oltre all'alto livello di sapere acquisito, anche altre etichette ideologiche possono aprire l'accesso a lussi pagati da altri. Se è vero che il Pensiero del presidente Mao ha ora bisogno di aerei a reazione per diffondersi in Cina, questo può voler dire soltanto che per alimentare ciò che la sua rivoluzione è diventata con la sua lunga marcia sono necessarie due classi, una delle quali vive nello spazio-tempo delle masse, l'altra in quello dei quadri. La soppressione dei livelli di velocità

intermedi ha certo reso più efficiente e razionale la concentrazione del potere nella Repubblica popolare, ma sottolinea anche che il tempo dell'uomo sul carro tirato dai buoi ha un valore diverso da quello dell'uomo che si fa trasportare in jet. Inevitabilmente, l'accelerazione concentra i cavalli-vapore sotto i sedili di alcuni pochi e aggrava la crescente penuria di tempo di tanti pendolari aggiungendovi la sensazione di stare a rimorchio.

In generale, il fatto che la società industriale distribuisca in maniera ineguale i suoi privilegi viene difeso con un ragionamento a due facce. Per un verso il privilegio viene accettato come presupposto indispensabile per il crescente benessere dell'insieme della popolazione; per un altro verso lo si esalta come strumento per elevare il tenore di vita di una minoranza indigente. L'ipocrisia di un simile argomentare viene chiaramente in luce con l'esempio della «accelerazione di velocità». A lungo termine, l'accelerazione del trasporto non fa né l'una né l'altra cosa: genera soltanto una domanda universale di mobilità motorizzata e crea distanze prima inimmaginabili tra i vari livelli di privilegio. Oltre un certo punto, più energia significa più sfruttamento. {L'iniquità di certi trattamenti di favore a spese della maggioranza aumenta alla velocità del più veloce mezzo di trasporto.}

L’inefficienza dell’accelerazione

Non bisogna perdere di vista il fatto che le velocità di punta accessibili a pochi vengono pagate a un prezzo ben diverso da quello delle velocità elevate accessibili a tutti. La classificazione sociale basata sui livelli di velocità impone un trasferimento netto di potere: i poveri lavorano e pagano per restare indietro. Ma se le classi medie di una società accelerata possono anche far finta di non vedere questa discriminazione, non possono però tollerarne indefinitamente i costi crescenti. Il degrado ambientale e lo sfruttamento, militarmente assistito, di una risorsa limitata sono costi che oggi saltano agli occhi. Potrebbero però facilmente oscurare altri costi più fondamentali dell’accelerazione. Le grandi velocità per tutti comportano che ognuno abbia sempre meno tempo per sé man mano che l’intera società dedica allo spostamento della gente una quota sempre più grossa della propria disponibilità di tempo. I veicoli che corrono a una velocità superiore a quella critica non soltanto tendono a imporre ineguaglianza, ma inevitabilmente creano anche un’industria al servizio di sé stessa, che nasconde un sistema di locomozione inefficiente sotto una maschera di raffinatezza tecnologica. Io intendo dimostrare che porre un limite alla velocità non è solo necessario per salvaguardare l’equità: è altresì una condizione per l’efficienza del mezzo di trasporto stesso: per accrescere, cioè, la distanza globale coperta all’interno di una società diminuendo contemporaneamente il tempo sociale complessivo che il trasporto richiede.

Non si sa molto circa l’impatto dei veicoli sul monte ore di cui dispongono quotidianamente gli individui e le società[1]. Da studi dedicati ai trasporti si ricavano dati statistici sul dispendio di tempo per chilometro, ovvero sul valore del tempo espresso in dollari o in lunghezza dei tragitti. Ma statistiche di questo tipo non ci dicono niente riguardo ai costi occulti del trasporto: l’erosione del tempo di vita prodotta dal traffico, la moltiplicazione di spostamenti resa necessaria dalla presenza dei veicoli, il

tempo che va perso, direttamente o indirettamente, nel prepararsi agli spostamenti. Manca inoltre una valutazione di certi costi ancor più reconditi, quali i fitti relativamente più alti che si pagano per risiedere in zone vicine alle correnti di traffico, o le spese in più che si sopportano per difendere queste zone dal rumore, dall'inquinamento e dai rischi per l'incolumità personale che hanno origine nei veicoli. La mancanza di una contabilità del tempo sociale non deve però farci credere che tale conto sia impossibile, e neanche deve impedirci di trarre conclusioni da quel poco che sappiamo. Dalle limitate informazioni che abbiamo potuto mettere insieme, risulta che in ogni parte del mondo, non appena la velocità di certi veicoli ha superato la barriera dei venticinque chilometri orari, ha cominciato ad aggravarsi la penuria di tempo legata al traffico. Una volta che l'industria ha raggiunto questa soglia critica di produzione pro capite, il trasporto ha fatto dell'uomo un senzatetto di tipo nuovo: un essere sempre lontano dalla sua destinazione, che non può raggiungere con le sue sole forze ma deve tuttavia ogni giorno raggiungere. Oggi la gente dedica una parte cospicua della propria giornata lavorativa a guadagnarsi il denaro senza il quale non potrebbe neanche recarsi al lavoro. {Da due generazioni nei Paesi industrializzati il tempo speso nel tragitto verso il luogo di lavoro aumenta più rapidamente di quanto non si sia ridotto quello trascorso sul luogo di lavoro stesso.} Il tempo che una società spende per il trasporto aumenta in misura direttamente proporzionale alla velocità dei mezzi pubblici più rapidi. Il Giappone supera ormai gli Stati Uniti in tutti e due i campi. Il tempo di vita si riempie di attività generate dal traffico non appena i veicoli abbattono la barriera che protegge la gente dalla alienazione e lo spazio dalla devastazione.

Che poi il veicolo che sfreccia sulla superstrada appartenga allo Stato o a un privato non fa grande differenza: comunque ogni ulteriore aumento di velocità significa un'altra frazione di tempo libero che va perduta e un sovrappiù di programmazione che si deve subire. Gli autobus necessitano di un terzo del carburante che le automobili bruciano per spostare una sola persona a una data distanza; le ferrovie suburbane sono fino a dieci volte più efficienti delle auto: {non arrivano a consumare settimanalmente la quantità di ossigeno che serve a un uomo per un anno intero}. Autobus e treni potrebbero diventare ancora più efficienti e meno inquinanti; là dove appartengono alla collettività e sono amministrati razionalmente, offrono in genere un servizio, quanto a orari e percorsi, che riduce considerevolmente

le sperequazioni create dalla gestione privata o incompetente del trasporto. Ma fin quando un qualunque sistema di trasporto s'imporrà alla nostra società in forza di velocità massime illimitate, alla collettività non resterà altra scelta fuorché spendere più tempo per pagare a più persone lo spostamento da porta a porta, o pagare più tasse affinché alcuni pochi siano messi in condizione di viaggiare più lontano e in meno tempo di altri[2]. L'ordine di grandezza della velocità massima ammessa in un sistema di trasporto determina la quota del tempo sociale che l'intera collettività spende per il traffico.

Il monopolio radicale dell'industria

Non si può discutere sensatamente di un auspicabile limite alla velocità di spostamento senza ritornare sulla distinzione già fatta fra transito autoalimentato e trasporto motorizzato, e confrontare il contributo di ciascuno di questi componenti al totale della circolazione, che ho chiamato traffico.

Il termine «trasporto» sta a indicare il modo di circolazione basato su un impiego intensivo di capitale; «transito», quello fondato su un'alta intensità di lavoro. Il trasporto è il prodotto di un'industria, i cui clienti sono i passeggeri. È una merce industriale, e per ciò stesso, «scarsa». Un miglioramento del trasporto avviene sempre in condizioni di scarsità, che si accentuano man mano che aumenta la velocità – e quindi il costo – del servizio. Il conflitto che nasce dall'insufficienza di trasporto tende a configurarsi come un gioco a somma zero, dove si vince solo ciò che un altro perde. Al più, tale conflitto ammette quella che è la soluzione ottimale del dilemma, descritto da A. Rapoport[1], in cui si trovano due prigionieri: collaborando col carceriere, entrambi se la cavano con un minor tempo da passare in cella.

Il movimento nel senso di «transito» non è invece il prodotto di un'industria, ma è l'azione indipendente di coloro che si muovono. Ha *per definitionem* un valore d'uso, ma non necessariamente un valore di scambio. {Il muoversi per forza propria non si basa su uno scambio di merci.} La facoltà di prendere parte al transito è innata nell'uomo e distribuita in misura più o meno uguale tra tutte le persone sane della stessa età. L'esercizio di tale capacità può subire restrizioni quando si privano certe categorie di persone della facoltà di prendere una strada diretta, o anche perché una popolazione manca di scarpe o di selciati. Il conflitto che nasce in presenza di condizioni di transito insoddisfacenti tende perciò a

configurarsi come un gioco a somma non zero, {nel quale a vincere sono coloro che più partecipano della mobilità e dello spazio di movimento[2]}.

L'insieme del traffico è la somma di due modi di produzione profondamente diversi: ad alta intensità di capitale o di lavoro. Questi si possono rafforzare l'un l'altro armoniosamente solo nella misura in cui gli apporti autonomi vengano protetti dal prevaricare del prodotto industriale.

I danni causati dal traffico odierno sono dovuti al monopolio del trasporto. Il fascino della velocità ha ingannevolmente persuaso nazioni di passeggeri fiduciosi nel progresso ad accettare le promesse di un'industria che produce traffico ad alta intensità di capitale. Il passeggero abituale è convinto che siano stati i veicoli ad alta velocità a farlo progredire oltre la limitata autonomia di cui godeva quando si spostava utilizzando la forza propria; ha quindi lasciato che il trasporto programmato prevalesse sull'alternativa del transito autonomo. Tra le conseguenze di questa concessione, la distruzione dell'ambiente fisico è quella meno deleteria; i risultati di gran lunga più amari sono le frustrazioni psichiche che si moltiplicano, le disutilità crescenti generate dall'incessante produzione, e l'iniqua distribuzione di potere che si deve subire: fenomeni che manifestano tutti una relazione distorta tra tempi e spazi di vita. In un mondo alienato dal trasporto, il passeggero diventa un angosciato e forzato consumatore di distanze che la produzione di beni e servizi incessantemente allunga.

Ogni società che imponga l'obbligo della velocità schiaccia il transito a vantaggio del trasporto. Ovunque si precludano non solo i privilegi ma anche le necessità elementari a chi non usi mezzi di trasporto ad alta velocità, si determina un'accelerazione involontaria dei ritmi personali. L'industria diventa padrona del traffico quando la vita quotidiana viene a dipendere da spostamenti motorizzati. Questo dominio profondo esercitato dall'industria del trasporto sulla mobilità naturale è una forma di monopolio assai più pesante sia del monopolio commerciale che Ford potrebbe instaurare sul mercato dell'automobile, sia del monopolio politico che l'industria automobilistica potrebbe assicurarsi a scapito delle ferrovie e delle autolinee. {Ford può sottoporre a monopolio il mezzo per coprire una distanza, e grazie alla ferrovia il suo monopolio può essere spezzato.} Il veicolo superveloce fa qualcosa di più: produce lontananza alienante. Considerando la sua natura occulta, il suo radicamento e il suo potere di strutturare la società, io lo definisco un *monopolio radicale*. Un'industria

esercita questo tipo di monopolio in profondità quando diventa il mezzo dominante per soddisfare bisogni che in precedenza davano luogo a una risposta personale. Il consumo obbligato di una merce ad alto consumo di energia (il trasporto motorizzato) riduce i presupposti per il godimento di un valore d'uso abbondante (l'innata capacità di transito). Il traffico offre qui l'esempio di una legge economica generale: *qualunque prodotto industriale venga consumato in quantitativi pro capite eccedenti un dato livello esercita un monopolio radicale sulla soddisfazione di un bisogno*. Oltre un certo punto, la scolarizzazione obbligatoria distrugge le condizioni per apprendere, i sistemi di assistenza medica inaridiscono le fonti di salute non terapeutiche, il trasporto strozza il traffico.

Si comincia a istituire un monopolio radicale riorganizzando la società nell'interesse di coloro che consumano i quantitativi maggiori; quindi lo si impone costringendo tutti a consumare almeno la dose minima in cui il bene in questione viene prodotto. Nei rami dell'industria in cui domina l'informazione, quali l'istruzione o la sanità, il consumo obbligatorio assumerà un aspetto; e un aspetto diverso in quei settori dove i quantitativi si possono misurare in unità termiche, come la costruzione degli alloggi, l'abbigliamento o il trasporto. La confezione industriale dei valori raggiungerà un'intensità critica in punti diversi a seconda delle diverse produzioni, ma per ogni grande classe di prodotti la soglia sta in un ordine di grandezza che è identificabile per via teorica. {Quanto più alti i limiti di velocità di una società data, tanto più opprimente il monopolio del trasporto.} Il fatto che sia possibile determinare teoricamente l'arco di velocità entro cui il trasporto instaura un monopolio radicale sul traffico non significa che si possa determinare in via teorica per quale limite superiore alla velocità una società dovrebbe pronunciarsi. {Nessuna teoria, solo la politica può stabilire fino a che punto un monopolio è tollerabile da quella certa società.} Il fatto che sia possibile identificare un livello d'istruzione obbligatoria arrivati al quale declina la capacità d'apprendere vedendo e facendo nella vita concreta non permette al teorico di identificare gli specifici limiti pedagogici all'industrializzazione sopportabili da una cultura. Solo attraverso il procedimento giuridico e, soprattutto, politico, si potrà pervenire a misure specifiche, anche se provvisorie, con cui la velocità o l'istruzione obbligatoria saranno concretamente sottoposte a limiti in una data società. {Il dilagare del monopolio radicale può essere constatato dall'analisi sociale in base a un modello sviluppato teoricamente,

ma l'entità concreta di una limitazione volontaria può chiarirsi solo nel processo politico.} Un settore industriale non impone un monopolio radicale a tutta una società per la semplice scarsità dei beni che produce o perché elimina dal mercato la concorrenza, bensì grazie alla capacità che possiede di creare e plasmare un bisogno che esso soltanto è in grado di soddisfare.

In tutta l'America latina le scarpe sono rare, e molti non le portano mai: camminano a piedi nudi o calzano il più vasto assortimento di ottimi sandali che esista al mondo, forniti da una varietà di artigiani. La mancanza di scarpe non ha mai limitato in alcun modo i loro spostamenti. Ma in alcuni Paesi latinoamericani la gente è stata costretta a portarle da quando chi va a piedi nudi non è ammesso a scuola, al lavoro e nei servizi pubblici: per gli insegnanti e per i funzionari di partito, non portare scarpe equivale a mostrare indifferenza per il «progresso». Senza che ci sia stato alcun accordo intenzionale tra i promotori dello sviluppo nazionale e l'industria calzaturiera, in questi Paesi gli scalzi sono ora esclusi da ogni ufficio più importante.

Come le scarpe, le scuole sono state rare in ogni tempo. Ma non è mai stata l'esigua minoranza privilegiata degli scolari a fare della scuola un impedimento all'acquisto del sapere. Solo quando sono state emanate leggi che introducevano un obbligo scolastico limitato e un'illimitata gratuità, l'educatore ha conquistato il potere di negare al sottoconsumatore di terapie scolastiche l'opportunità di istruirsi sul lavoro. Solo quando la frequenza scolastica è diventata obbligatoria si è potuto imporre a tutti un ambiente pianificato sempre più complesso in cui i non scolarizzati e non programmati non trovano posto.

Nel caso del trasporto, non si possono ignorare le possibilità di un monopolio radicale. Immaginiamo che cosa accadrebbe se l'industria del trasporto potesse in qualche modo distribuire più adeguatamente il suo prodotto: un utopico sistema di trasporto rapido e gratuito per tutti porterebbe inevitabilmente a un'ulteriore espansione del dominio del traffico sulla vita umana. Come si configurerebbe questa utopia? Il traffico sarebbe organizzato esclusivamente in funzione dei mezzi di trasporto pubblici; verrebbe finanziato mediante un'imposta progressiva, calcolata in base al reddito e in base alla distanza del domicilio del contribuente dalla fermata più vicina e dal posto di lavoro; sarebbe concepito in modo da permettere a chiunque di occupare qualunque posto, secondo il principio

che chi prima arriva viene servito prima: nessun diritto di precedenza verrebbe riconosciuto al turista, al medico o all'autorità. In un simile paradiso degli sciocchi tutti i passeggeri sarebbero uguali, ma anche tutti in egual misura consumatori coatti di trasporto. Ogni cittadino di questa Utopia motorizzata sarebbe egualmente privato dell'uso delle gambe ed egualmente impegnato a far proliferare le reti di trasporto.

Certi aspiranti stregoni travestiti da architetti propongono una speciosa soluzione per uscire dal paradosso della velocità. A sentir loro, l'accelerazione impone iniquità, perdite di tempo e tabelle di marcia controllate solo perché la gente non vive ancora nelle forme e nelle vie più confacenti ai veicoli. Secondo questi architetti futuristi bisognerebbe che alloggi e luoghi di lavoro fossero concentrati in grandi torri autosufficienti, collegate tra loro da rotaie per capsule superveloci. Soleri, Doxiadis, Fuller risolverebbero il problema creato dal trasporto ad alta velocità coinvolgendo nel problema l'intero habitat umano[3]: anziché chiedersi come preservare per gli uomini la superficie della Terra, si domandano come creare riserve su una Terra ridisegnata in funzione dei prodotti industriali.

La soglia invisibile

Ogni limitazione della velocità in vista di un traffico ottimale sembra al passeggero incallito un capriccio, se non un pallino da fanatici, mentre al mulattiere appare qualcosa di simile al volo d'un uccello. Una velocità da quattro a sei volte superiore a quella di un uomo a piedi è una soglia troppo bassa perché il viaggiatore abituale possa ritenerla degna di considerazione, e troppo alta per trasmettere il senso di un limite a quei tre quarti dell'umanità che si spostano ancora con forza propria[1].

Tutti coloro che progettano, finanziano o organizzano l'alloggio, il trasporto o l'istruzione altrui appartengono alla classe dei passeggeri. La competenza ch'essi rivendicano deriva dal valore che i loro committenti, pubblici o privati, attribuiscono all'accelerazione delle élite. I sociologi possono elaborare al computer un modello che descriva gli ingorghi del traffico a Calcutta o Santiago, e gli ingegneri sono in grado di progettare ragnatele di monorotaie ispirate ad astratte nozioni di flusso del traffico[2]. La fede nell'efficacia della potenza impedisce loro di scorgere l'efficacia straordinariamente maggiore che si può ottenere astenendosi dall'usarla. Predicando un maggiore impiego di energia, essi aggravano problemi che solo l'astinenza può risolvere. {Non possono concepire una rinuncia all'accelerazione, né tanto meno l'idea di spostamenti quanto possibile pochi e lenti così da favorire un flusso ottimale del traffico.} Mai penserebbero di programmare il loro computer ponendo come postulato che in città un veicolo a motore non debba mai superare la velocità d'una bicicletta. {Un pregiudizio in favore delle macchine ha finora impedito di ottimizzare in un solo e medesimo modello di simulazione le due componenti del traffico.} L'esperto in sviluppo che dall'alto della sua Land-Rover guarda con compassione il contadino indio che porta al mercato il suo branco di maiali non è disposto a riconoscere i vantaggi relativi dell'andare a piedi. Tende a ignorare, l'esperto, che quell'uomo appartiene a

quella decima parte della comunità che spreca tempo per strada[3], mentre l'ingegnere e tutti gli altri membri della sua famiglia[4] dedicano al trasporto una parte rilevante d'ogni loro giornata. Per chi è incline a concepire la mobilità umana in termini di progresso indefinito, non può esistere un tasso di traffico ottimale, ma solo un transitorio consenso su una determinata possibilità tecnica del trasporto. {L'esponente della furia sviluppista, così come il suo collega africano da lui stesso contagiato, è fatto cieco davanti all'efficienza ottimale di una tecnologia austera. Una limitazione del consumo di energia è da lui presa in considerazione solo a titolo di difesa dell'ambiente; e così pure la tecnologia semplice, solo per accontentare i poveri; i limiti alla velocità, solo per far scorrere più auto su più brevi tratti asfaltati. Ma autolimitarsi per difendere lo strumento dal rischio di perdere il fine suo proprio, questo rimane al di là del suo orizzonte.}

La maggior parte dei messicani, per non parlare degli indiani e degli africani, si trova in una situazione opposta a quella del consumatore incallito di trasporto. La soglia critica di velocità si situa completamente al di là di ciò che essi, a eccezione di alcuni pochi, conoscono o si aspettano. Appartengono ancora alla categoria degli uomini che si spostano con forza propria. Qualcuno conserva il duraturo ricordo di un'avventura motorizzata, ma i più non sanno che cosa sia viaggiare a una velocità vicina o addirittura superiore a quella critica. In due Stati messicani tipici, il Guerrero e il Chapas, nel 1970 neppure l'uno per cento della popolazione ha percorso, anche una sola volta, più di quindici chilometri in meno di un'ora. I veicoli nei quali si stipano a volte gli abitanti di queste regioni rendono lo spostamento senza dubbio più comodo, ma non molto più rapido che se si andasse in bicicletta. L'autobus di terza classe non separa il contadino dal suo maiale e porta entrambi al mercato senza far perdere peso all'animale; ma questa esperienza di «comfort» motorizzato non dà come risultato una dipendenza da velocità distruttive. {La discussione su un limite alla velocità, già oggi necessario per far sì che il progresso sia posto al servizio della maggioranza, è in tale contesto altrettanto difficile che nell'aula di un politecnico.}

L'ordine di grandezza in cui si colloca la soglia critica di velocità è troppo basso per essere preso sul serio dal passeggero abituale e troppo alto per interessare il contadino. È così ovvio, che non si riesce a percepirlo facilmente. {Gli studi sul traffico continuano a pensarsi come un servizio all'industria del trasporto.} La proposta di fissare un limite alla velocità

entro quell'ordine di grandezza si scontra con una caparbia opposizione: da un lato infatti porta allo scoperto l'intossicazione degli uomini industrializzati, schiavi di dosi d'energia sempre più forti, dall'altro chiede a chi è ancora sobrio di astenersi da qualcosa che non ha mai neanche assaggiato[5].

Proporre una controricerca al servizio della persona non è solo uno scandalo, ma anche una minaccia. La semplicità mette in pericolo lo specialista, che si presume sia il solo a sapere perché il treno dei pendolari parta proprio alle 8:15 e alle 8:41 o perché convenga usare una benzina provvista di certi additivi. Che attraverso un processo politico si possa stabilire una grandezza tanto necessaria quanto naturale[6] è un'idea che non rientra nella scala di valori e nell'universo mentale del consumatore: costui lascia che il suo rispetto per degli specialisti che nemmeno conosce si tramuti in cieca sottomissione. Se si potesse trovare una soluzione politica ai problemi creati dagli esperti nel campo del traffico, allora si potrebbe forse applicare lo stesso rimedio ai problemi dell'istruzione, della medicina, o dell'urbanistica. Se dei profani attivamente impegnati in un processo politico potessero determinare l'ordine di grandezza delle velocità veicolari ottimali per il traffico, sarebbero allora scosse le fondamenta sulle quali poggia la struttura di ogni società industriale. Proporre questa ricerca è politicamente sovversivo; mette in discussione quel consenso unanime sulla necessità d'uno sviluppo dei trasporti che permette agli attuali avversari politici di spacciarsi per veri antagonisti[7].

I gradi della mobilità («elogio» della bicicletta)[1]

Un secolo fa venne inventato il cuscinetto a sfere[2]. Grazie a esso, il coefficiente d'attrito si riduceva a un millesimo. Applicando un cuscinetto a sfere ben calibrato tra due pietre da macina dell'età neolitica, un indio può oggi macinare in un giorno quanto ai suoi antenati richiedeva una settimana di lavoro. Il cuscinetto a sfere rese anche possibile la bicicletta, facendo sì che la ruota, il corpo ruotante – certo l'ultima delle grandi invenzioni del Neolitico – fosse finalmente utilizzabile per la mobilità autoalimentata. {Il cuscinetto a sfere è qui simbolo di una rottura definitiva con la tradizione, e delle opposte direzioni in cui lo sviluppo può portare.} Senza attrezzature, l'essere umano se la cava piuttosto bene. Sposta un grammo del suo peso[3] per chilometro percorso in dieci minuti consumando 0,75 calorie. L'uomo a piedi è una macchina termodinamica più efficiente di qualunque veicolo a motore e della maggioranza degli animali; in rapporto al suo peso, nella locomozione presta più lavoro del topo o del bue, meno del cavallo o dello storione. Con questo tasso di efficienza si è insediato nel mondo e ne ha fatto la storia. A questo tasso, le società contadine e quelle nomadi spendono rispettivamente meno del cinque e dell'otto per cento del loro tempo sociale fuori di casa o dell'accampamento[4].

L'uomo in bicicletta può andare tre o quattro volte più svelto del pedone, consumando però un quinto dell'energia: per portare un grammo del proprio peso per un chilometro di strada piana brucia soltanto 0,15 calorie. La bicicletta è l'apparato perfetto per abilitare l'energia metabolica dell'uomo a superare la resistenza al movimento. Munito di questo strumento, l'uomo supera in efficienza non solo qualunque macchina, ma anche tutti gli altri animali.

Le invenzioni del cuscinetto a sfere, della ruota a raggi tangenti e dello pneumatico, messe assieme, si possono paragonare solo a tre altri eventi della storia del trasporto. L'invenzione della ruota, all'alba della civiltà,

tolse i pesi dalle spalle dell'uomo e li depose sulla carriola. L'invenzione, e la contemporanea applicazione, durante il Medioevo europeo, della staffa, della bardatura e del ferro di cavallo aumentò sino a cinque volte l'efficienza termodinamica del cavallo e rivoluzionò l'economia dell'Europa medievale: rese possibili arature frequenti, e quindi la rotazione delle colture agricole; mise a portata di mano del contadino campi più lontani, permettendo così ai proprietari di trasferirsi da piccole località di sei famiglie a villaggi di cento, dove potevano vivere intorno alla chiesa, alla piazza, alla prigione e, più tardi, alla scuola; favorì la coltivazione delle terre settentrionali, spostando il centro del potere nei Paesi a clima freddo. Infine, la costruzione, a opera dei portoghesi nel Quattrocento, delle prime navi alturiere da carico, sotto l'egida del nascente capitalismo europeo, gettò le solide basi di una economia di mercato estesa a tutto il globo e del moderno imperialismo.

L'invenzione del cuscinetto a sfere avviò una quarta rivoluzione[5]. Esso creò la possibilità di optare tra una maggiore libertà nell'equità e una maggiore velocità nella disuguaglianza. Esso è infatti un componente parimenti fondamentale di due nuovi tipi di locomozione, rispettivamente simboleggiati dalla bicicletta e dall'automobile. La bicicletta elevò l'automobilità dell'uomo a un nuovo ordine, oltre il quale è teoricamente impossibile progredire; al contrario, la capsula individuale di accelerazione fece sì che le società si dedicassero a un rituale di velocità progressivamente paralizzante.

L'impiego esclusivamente rituale di un congegno potenzialmente dotato di utilità non è certo un fatto nuovo. Migliaia di anni fa la ruota liberò dal suo fardello lo schiavo portatore, ma solo sul continente euroasiatico; in Messico la ruota si conosceva, ma non veniva mai adibita al trasporto: serviva esclusivamente alla costruzione di piccoli veicoli per idoli giocattolo. Il tabù per i carri con ruote vigente nell'America anteriore a Cortés non è più strano del tabù per le biciclette nel traffico d'oggi.

Non è affatto inevitabile che l'invenzione del cuscinetto a sfere continui a servire per accrescere il consumo energetico, e quindi per produrre penuria di tempo, distruzione di spazio e privilegio di classe. Se il nuovo ordine della mobilità autoalimentata reso accessibile dalla bicicletta venisse protetto dalla svalorizzazione, dalla paralisi e dai rischi per il corpo e la vita del ciclista, sarebbe possibile assicurare a tutti una pari mobilità ottimale e metter fine all'imposizione del massimo di privilegio e di sfruttamento.

Sarebbe anche possibile controllare le strutture dell'urbanizzazione, una volta che l'organizzazione dello spazio procedesse in armonia con la capacità che ha l'uomo di spostarsi in esso. {Una limitazione assoluta della velocità è la forma più ovvia della pianificazione e organizzazione dello spazio. Il cuscinetto a sfere è ambivalente, a seconda del suo utilizzo in una tecnica degnamente applicata o inutilmente presuntuosa.}

Le biciclette non sono soltanto termodinamicamente efficienti, costano anche poco. Avendo un salario assai inferiore, il cinese per comprarsi una bicicletta che gli durerà a lungo spende una frazione delle ore di lavoro che un americano dedica all'acquisto di un'auto destinata a invecchiare rapidamente. Il risparmio che risulta da un confronto tra il costo dei servizi pubblici richiesti dal traffico ciclistico e il prezzo di un'infrastruttura adatta alle alte velocità è proporzionalmente ancora più consistente della differenza di prezzo tra i veicoli usati nei due sistemi. Nel sistema basato sulla bicicletta, occorrono strade asfaltate solo in certi punti di traffico denso, e le persone che vivono lontano da superfici di questo tipo non sono per questo automaticamente isolate come lo sarebbero se dipendessero dagli automezzi o dai treni. La bicicletta ha ampliato il raggio d'azione dell'uomo senza bandirlo da strade su cui non può mettere piede. Dove egli non può inforcare la sua bici, può di solito spingerla.

Inoltre la bicicletta richiede poco spazio. Se ne possono parcheggiare diciotto al posto di un'auto, se ne possono spostare trenta nello spazio divorato da un'unica vettura. Per portare quarantamila persone al di là di un ponte in un'ora, ci vogliono due[6] corsie di una determinata larghezza se si usano treni automatizzati, quattro se ci si serve di autobus, dodici se si ricorre alle automobili, e di nuovo solo due se le quarantamila persone vanno da un capo all'altro pedalando in bicicletta. Di tutti questi veicoli, soltanto la bicicletta permette realmente alla gente di andare da porta a porta all'ora e per la strada che preferisce. Il ciclista può raggiungere nuove destinazioni di propria scelta senza che il suo veicolo sconvolga uno spazio che meglio potrebbe essere utile alla vita[7].

Le biciclette permettono di spostarsi più velocemente senza assorbire quantità significative di spazio, energia o tempo divenuti scarsi. Si può impiegare meno tempo per chilometro e insieme percorrere più chilometri ogni anno. Si possono godere i vantaggi delle conquiste tecnologiche senza porre indebite ipoteche sopra gli orari, l'energia e lo spazio altrui. Si diventa padroni dei propri movimenti senza impedire quelli dei propri simili. Si

tratta d'uno strumento che crea soltanto domande che è in grado di soddisfare. Ogni incremento di velocità dei veicoli a motore determina nuove esigenze di spazio e di tempo: l'uso della bicicletta ha invece in sé i propri limiti.

Cuscinetti a sfere e pneumatici consentono alla gente di creare un nuovo rapporto tra il proprio spazio e il proprio tempo, tra il proprio territorio e le pulsazioni del proprio essere, senza sconnettere l'uno dall'altro spazio-tempo e ritmo biologico. I vantaggi del traffico moderno autoalimentato sono evidenti, e tuttavia vengono ignorati. {Il cuscinetto a sfere è sempre di più al servizio esclusivo dell'automobile.} Che un traffico migliore debba scorrere più veloce lo si afferma, ma non lo si è mai dimostrato. Un motivo di ciò sta certo nel fatto che una simile dimostrazione renderebbe chiaro per quante poche persone, oggi, andrebbe meglio un traffico più veloce. La tesi opposta può essere dimostrata facilmente: oggi è accettata con riluttanza, molto presto sarà di dominio pubblico[8].

Sta ormai per concludersi un orrendo combattimento tra biciclette e motori. Nel Vietnam un esercito superindustrializzato ha cercato di domare, senza riuscire a batterlo, un popolo che si muoveva alla velocità della bicicletta. La lezione dovrebbe esser chiara. Gli eserciti ad alto contenuto di energia possono annientare popolazioni – sia quelle che difendono, sia quelle contro cui vengono scatenati – ma non servono granché a un popolo che difende sé stesso. {Il popolo vietnamita avrebbe perso da un pezzo se il suo esercito si fosse fatto trasportare.} Resta da vedere se i vietnamiti applicheranno all'economia di pace ciò che hanno imparato in guerra, se saranno disposti a proteggere quei valori che hanno reso possibile la loro vittoria. È ahimè probabile che, in nome del progresso e di un maggiore impiego di energia, i vincitori finiscano per sconfiggere sé stessi distruggendo quella struttura equa, razionale e autonoma cui i bombardieri americani li avevano costretti privandoli di combustibili, di motori e di strade[9].

Il motore come dominante e come sussidiario

Gli uomini nascono dotati di una mobilità pressappoco uguale. Questa capacità naturale di spostarsi parla a favore di un'uguale libertà per ognuno di andare dovunque voglia. I cittadini di una società fondata sui concetti di libertà, uguaglianza, fratellanza chiederanno che questo diritto venga tutelato contro qualunque restrizione. Per loro non dovrebbe fare alcuna differenza con quale mezzo venga impedito l'esercizio della mobilità personale: sia esso l'incarcerazione, il vincolo a un padrone, la revoca di un passaporto, oppure la relegazione in un ambiente che pregiudica l'innata capacità di muoversi dell'individuo allo scopo di farne un consumatore di trasporto. Questo diritto inalienabile alla libertà di movimento, all'equità nel movimento, alla gioia di muoversi, non decade solo perché la maggioranza dei nostri contemporanei si è lasciata immobilizzare da cinture di sicurezza ideologiche. La naturale capacità umana di muoversi è anche l'unico metro per misurare il contributo che il trasporto può dare alla circolazione complessiva: si ha solo tanto trasporto quanto il traffico può sopportarne. Resta da evidenziare come possiamo distinguere quelle forme di trasporto che menomano la capacità di muoversi da quelle che la potenziano.

Il trasporto può nuocere alla circolazione in tre modi: spezzandone il flusso, creando destinazioni isolate, e aumentando la perdita di tempo connessa alla circolazione stessa. Abbiamo già visto che il fattore chiave nella relazione fra trasporto e traffico è la velocità dei veicoli. Abbiamo anche visto come, oltrepassata una certa soglia di velocità, il trasporto arrivi a ostruire il traffico: blocca la mobilità saturando l'ambiente di veicoli e di strade; trasforma il territorio in una piramide di circuiti reciprocamente inaccessibili, secondo i livelli di accelerazione; espropria tempo di vita in nome della velocità.

Se al di là di una certa soglia il trasporto ostruisce il traffico, è vero anche il contrario: al di sotto d'un certo livello di velocità, i veicoli a motore possono integrare o migliorare il quotidiano traffico pendolare permettendo di fare cose che non sarebbero possibili, o non senza fatica, a piedi o in bicicletta. Gli automezzi possono servire a trasportare i malati, gli zoppi, i vecchi e anche i semplici pigri. Teleferiche e scale mobili possono portare su un monte persone e biciclette[1]. {I treni possono servire il pendolarismo quotidiano, purché non finiscano per generare bisogni che non sono in grado di soddisfare; pericolo che sussiste non appena i trasporti superino i ciclisti sulla via del lavoro.

Più evidente è certo l'utilità del mezzo di trasporto per il passeggero che non è nel percorso quotidiano casa-lavoro, bensì in viaggio. Fino al tempo della macchina a vapore, il viaggiatore era felice di lasciarsi alle spalle cinquanta chilometri al giorno viaggiando per nave, a cavallo o in diligenza – due chilometri ogni penosa ora di viaggio[2]. Il termine inglese *travel* ancora ricorda come fossero disagevoli i viaggi: deriva dal *trepalium*, il palo a tre punte che nell'Alto Medioevo sostituì la croce come strumento di supplizio. Oggi ci si dimentica facilmente quale inaudito «progresso» costituissero venticinque chilometri orari percorsi in un vagone dotato di sospensioni.}

Un moderno sistema di trasporti che procedesse a una simile velocità di circolazione avrebbe consentito all'ispettore Fix di inseguire Phileas Fogg intorno al mondo in meno di metà di ottanta giorni. {Viaggiare entro questi limiti non costa tempo ad altri che al passeggero stesso: è ad alta intensità di lavoro quanto a produzione, e impegna il tempo del passeggero[3].}

Porre un limite alla potenza e quindi alla velocità dei motori non basta di per sé a tutelare i più deboli dallo sfruttamento dei «ricchi e potenti», i quali possono trovare la maniera per vivere e lavorare in posti meglio situati, viaggiare su carrozze di lusso, riservare corsie speciali ai medici e ai membri del comitato centrale. Ma in un regime di velocità massima sufficientemente limitata, questo tipo d'ingiustizia si può contenere e forse compensare con una combinazione di imposte e supporti tecnici. In un regime che non ponga limiti alla velocità massima non c'è proprietà pubblica dei mezzi di trasporto né perfezionamento tecnico del loro controllo che basti a eliminare un crescente e iniquo sfruttamento. Un'industria del trasporto è essenziale alla produzione ottimale di traffico,

ma solo finché non eserciti un monopolio radicale sulla produttività individuale[4].

Sottosviluppo, sovrasviluppo e maturità tecnologica[1]

Quella combinazione di trasporto e transito che costituisce il traffico ci ha fornito un esempio di consumo energetico pro capite socialmente ottimale, e della necessità di applicargli limiti stabiliti per via politica. Ma il traffico si può anche considerare come uno dei vari modelli di convergenza degli obiettivi di sviluppo su scala mondiale, e come un criterio per distinguere i Paesi oppressivamente sottotecnicizzati da quelli distruttivamente sovraindustrializzati.

Un Paese si può definire sottotecnicizzato quando non è in grado di mettere a disposizione di ogni cittadino una bicicletta per lui appropriata[2]. È sottotecnicizzato se non può offrire buone strade ciclabili oppure motori ausiliari di potenza limitata utilizzabili gratuitamente. Non esiste alcuna ragione tecnica, economica o ecologica per cui in un qualsiasi luogo al mondo dovremmo tollerare nel 1975 una simile arretratezza. Sarebbe scandaloso se la mobilità naturale degli esseri umani fosse costretta suo malgrado a stagnare a un livello più basso di quello ottimale.

Un Paese si può considerare sovraindustrializzato quando la sua vita sociale è dominata da una industria del trasporto che ha il potere di determinare privilegi di classe, accentuare la penuria di tempo e legare strettamente gli uomini a percorsi e orari prestabiliti. {Sottotecnicizzazione e sovraindustrializzazione sembrano oggi i due poli dello sviluppo possibile.} Ma al di là del loro campo magnetico c'è ancora posto per il mondo della tecnologia matura[3], lo spazio dell'efficienza postindustriale, {in cui la misura austera della tecnica supera la soffocante distribuzione di merci scarse che è l'esito necessario della *hybris* tecnica. Una tecnica matura pone al motore limiti al di là dei quali esso diventa dominante; un'economia matura pone alla produzione industriale limiti all'interno dei quali essa può rafforzare e integrare le forme autonome di produzione.

Tradotto in termini di traffico, si tratta del «mondo della bicicletta» e dei lunghi viaggi, dell'efficienza anarchica ma moderna, del mondo aperto e del libero incontrarsi.

La condizione sottotecnicizzata[4] è per l'uomo d'oggi una ragione per sentirsi consegnato inerme alla violenza della natura e della società. La sovraindustrializzazione toglie all'uomo il potere di prendere decisioni efficaci sulle forme alternative di produzione, di politica e di vita}. Essa impone le proprie caratteristiche tecniche alle relazioni sociali. Il mondo della maturità tecnologica consente una pluralità di alternative politiche e di culture. Questa pluralità viene meno, com'è ovvio, allorché una società permette all'industria di crescere a scapito della produzione autonoma di valori d'uso.

Come già detto, la teoria da sola non può offrire l'indicatore esatto del livello di efficienza industriale e maturità tecnica appropriato per una concreta società; può solo suggerire l'ordine di grandezza entro cui queste caratteristiche tecniche devono inserirsi. Va lasciato alla comunità storica impegnata nei propri processi politici il compito di decidere quando la programmazione, l'alterazione dello spazio, la penuria di tempo e l'ineguaglianza non hanno più alcun senso. La teoria può cogliere nella velocità il fattore critico del traffico[5]; {può dimostrare la necessità di una tecnologia austera – non può stabilire limiti politicamente agibili. Il cuscinetto a sfere favorisce una nuova coscienza politica, che o trattiene entro dimensioni moderate gli strumenti della società, oppure evoca il mostro di una dittatura tecnofascista[6]}.

Ci sono due strade alla maturità tecnologica: una è la liberazione dall'opulenza, l'altra è la liberazione dalla chimera del progresso[7]. Portano entrambe alla stressa meta, cioè a un riassetto sociale dello spazio capace di trasmettere a ognuno l'esperienza sempre nuova che lì dove egli sta, cammina e vive è il centro del mondo[8].

La liberazione dall'opulenza comincia nelle isole sgombre di traffico dove ora i «sovrasviluppati» s'incontrano tra loro. I ricchi si fanno catapultare ad alta velocità da uno di questi punti d'incontro all'altro, vivendo in società con altri viaggiatori come loro, ognuno dei quali diretto da qualche altra parte. {I poveri dei Paesi ricchi vengono imbarcati e spediti senza pace all'interno della loro città, a spese del loro tempo libero e della loro socialità. Il nero e il manager, il lavoratore di fabbrica e il commissario

politico vengono in questo modo isolati l'uno dall'altro dal rispettivo consumo di circolazione.} Questa solitudine dell'abbondanza, di cui ricchi e poveri patiscono entrambi, potrebbe essere risolta se le isole senza traffico a poco a poco si espandessero e se zone libere da mezzi di trasporto aiutassero la gente a riscoprire la sua innata facoltà di muoversi nello spazio. Così nell'ambiente artificiale della città industriale potrebbero essere custoditi gli inizi della ricostruzione sociale, mentre le persone che oggi si dicono ricche si sottrarranno alla servitù del trasporto sovraefficiente il giorno in cui apprezzeranno l'orizzonte, finalmente fiorito come non mai prima, delle loro isole senza traffico, e impareranno a temere troppo frequenti spostamenti all'estero.

La liberazione dalla chimera dell'arricchimento inizia dal punto opposto. Spezza la resistenza del villaggio e della vallata e fa cessare la noia derivante dalla ristrettezza d'orizzonti e dalla soffocante oppressività di un mondo chiuso in sé stesso. L'espansione della vita oltre il perimetro della tradizione[9] è un obiettivo che qualunque Paese povero potrebbe raggiungere nel giro di pochi anni, ma al quale perverranno soltanto quelli di essi che sapranno rifiutare l'offerta di uno sviluppo industriale incontrollato, formulata in nome di un'ideologia del consumo energetico illimitato[10].

La liberazione dal monopolio radicale dell'industria e la scelta gioiosa di una tecnologia austera sono possibili solo là dove le persone partecipano a un processo politico inteso a garantire un traffico ottimale[11]. Ciò richiede a sua volta il riconoscimento di *quanta* di energia socialmente critici, sul disinteresse per i quali l'industria del trasporto è basata. {Tali quantità di energia sono sufficienti a traghettare in un'epoca postindustriale tecnologicamente matura coloro che consumano quel tanto e nulla di più.}

La liberazione, a buon mercato per i poveri, costerà caro ai ricchi, ma essi pagheranno in ogni caso un prezzo analogo allorché l'accelerazione dei loro sistemi di trasporto avrà definitivamente portato il traffico al collasso. Un'analisi concreta del traffico svela così la realtà che soggiace alla crisi energetica: l'impatto[12] dei *quanta* di energia confezionati dall'industria tende a provocare degradazione, depauperamento e asservimento, e questi effetti si verificheranno ancor più velocemente dei pericoli di distruzione dell'ambiente fisico o dell'estinzione della specie[13]. {Se solo si potesse spezzare l'incantesimo «accelerazione», allora diventerebbe possibile

prendere la decisione, al Sud come al Nord, nelle campagne come nelle città, a est come a ovest, di porre al moderno strumento quei limiti all'interno dei quali esso potrebbe contribuire alla nostra liberazione.}

Postfazione
Osservazioni su Ivan Illich, *Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft*

Boaventura de Sousa Santos

1. La tesi di fondo del saggio di Illich suona:

I) C'è una soglia critica del consumo di energia e dell'industrializzazione, al di là della quale c'è da aspettarsi quanto segue:

a) l'influenza dell'industria sull'ambiente sociale si fa tendenzialmente altrettanto distruttiva del suo impatto sull'ambiente fisico;

b) la struttura dei rapporti di produzione (privati/capitalistici - pubblici/socialistici) cessa di essere una variabile dipendente, ma in tal modo il processo politico si avvia all'insignificanza, dacché ingiustizia e illibertà saranno nella natura delle cose;

c) la disintegrazione sociale così prodotta, a un livello volta a volta diverso di costi, sarà ugualmente fatale per il ricco come per il povero.

II) La sola possibilità di evitare tutto ciò consiste nel porre limiti alla crescita e nel vietare ogni consumo di energia eccedente un valore critico. Ciò richiede una decisione politica in cui tutti gli esseri umani dovrebbero essere coinvolti.

2. Uno degli aspetti più importanti del lavoro di Illich è che esso verifica in una nuova forma la legge hegeliana del trapasso della quantità in qualità: qualora l'aumento quantitativo del consumo di energia e dell'industria raggiunga un livello critico, allora il processo sociale a ciò collegato assume una nuova e diversa qualità. In altre parole, finché il consumo pro capite di energia rimane al di sotto di una certa quantità, è possibile la duplice e contemporanea aspirazione alla giustizia e allo sviluppo industriale – e ciò a seconda del tipo di organizzazione dei rapporti di produzione e di processo

politico; al di là di quel quantitativo, una simile doppia aspirazione non è più possibile, e ciò indipendentemente da come siano organizzati i rapporti di produzione e il processo politico.

3. In base a questo schema, il mondo può essere diviso in due gruppi: da una parte i Paesi poveri, o comunque i Paesi che si trovano al di sotto della soglia critica; dall'altra i Paesi ricchi che a quella soglia sono pericolosamente vicini o l'hanno già oltrepassata. Il nostro sapere codificato sul cambiamento sociale – e cioè il sapere di ingegneri, economisti, pianificatori e sociologi – recita: mentre nei Paesi poveri il fattore economico sovrasta quello politico («prima sviluppare, poi redistribuire»), in quelli ricchi il fattore politico ha la priorità su quello economico. Illich pone radicalmente in questione questa falsa visione, e mostra in modo persuasivo come, posto che tale dualità (fattore economico *vs* fattore politico) sia sensata, la posizione di priorità vada rovesciata. Di fatto i Paesi poveri si trovano ancora sempre a uno stadio che vorrei contraddistinguere come quello della politica «preventiva». Questo tipo di politica viene messo in atto su due diversi e tuttavia interdipendenti piani:

1) si tenta di impedire che la soglia critica venga raggiunta, evitando così l'egemonia degli ideologi che rappresentano il programma «prima sviluppo, poi redistribuzione» – e questa è, per così dire, la *Grundnorm* del processo politico;

2) si cerca di organizzare la produzione in modo tale che la duplice tendenza all'uguaglianza e all'industrializzazione possa essere soddisfatta, cioè si cerca di abbandonare la «politica di sfruttamento» organizzando la produzione secondo il modello socialista – come qui si suggerisce con l'esempio del traffico.

Per contro i Paesi ricchi si trovano allo stadio di una politica delle misure di emergenza. È la situazione che il giurista qualificherebbe come *stato di necessità*: formula con cui si designa una situazione in cui due o più valori tra loro in conflitto vengono a reciproca collisione. Ogni alternativa pratica adottata a partire da questo presupposto comporta la rinuncia a uno dei due valori. Con le parole di Illich, «oltre una velocità critica, nessuno può "risparmiare" tempo senza costringere altri a "perderne"». Su un piano più generale, c'è conflitto tra il valore sopravvivenza dell'umanità in condizioni umane, cioè in condizioni di equità e libertà, e i valori e interessi capitalistici di crescita industriale illimitata. Secondo Illich è il primo valore

a dover essere considerato prevalente, e a dover dunque essere tutelato a spese del secondo. Quest'ultimo peraltro riposa in certa misura su falsi presupposti, in quanto in sé stesso contraddittorio: il valore fondamentale in gioco nella produzione industriale (l'umanizzazione della natura) può essere salvaguardato solo attraverso un'autonegazione dell'industria come essa oggi si presenta. In qualunque modo si possa definire a livello teorico questo conflitto, le sue conseguenze pratiche sul tessuto sociale sono così pervasive da non poter essere superate semplicemente eliminando una politica di sfruttamento (come è stato proposto per i Paesi poveri). La crisi è più profonda, e richiede una soluzione più radicale. Deve essere una soluzione politica, per quanto la crisi si estenda anche al campo e alle concettualizzazioni di una scienza della politica «avanzata» e dei suoi scienziati: una soluzione in cui è in gioco la struttura stessa del fattore economico, non soltanto le sue conseguenze esterne. Consiste nella demolizione dell'apparato industriale e nella riduzione fin sotto la soglia critica della quantità di energia consumata. Si tratta di una decisione politica che nega il processo politico; e di una decisione economica che nega il processo economico.

4. Il precedente scenario va ampliato di due fattori complicanti:

a) ogni Paese povero, sulla base dell'errata credenza alimentata dagli strateghi della pianificazione di mercato, secondo cui ci sarebbe in esso un polo sviluppato, è in certa misura anche un Paese ricco. In tutti i Paesi, ricchi o poveri che siano, ci sarebbero perciò poli di sviluppo e poli di sottosviluppo. Il loro reciproco rapporto divide i Paesi in due gruppi fondamentali. Così San Paolo è il «Paese ricco» del Brasile, mentre l'interno ne è il «Paese povero». San Paolo già si trova allo stadio della politica d'emergenza, mentre l'interno del Paese è ancora fermo al livello della politica di prevenzione, e questo stato di cose rappresenta la prima *aporia* che si oppone alla realizzazione del progetto politico illichiano. Tale progetto suppone infatti che un Paese povero assumerà le sue decisioni come Paese povero, e cioè nello stile di una politica di prevenzione. Per come tuttavia stanno oggi le cose, il «Paese ricco» di una data nazione domina e governa, di regola, il «Paese povero» di tale nazione. E difatti, San Paolo governa e domina l'interno del Brasile. Prenderà le sue decisioni dalla prospettiva di quel Paese povero che il Brasile oggi è? – No, perché ciò sarebbe autodistruttivo, dal momento che la «ricchezza» di San Paolo

riposa sulla modernizzazione della povertà delle regioni interne, ossia sull'assoggettamento di esse all'ideologia della necessità di ulteriore sviluppo (la strada transamazzonica ne è un esempio). Se al contrario San Paolo prendesse le sue decisioni dal punto di vista di un «Paese ricco» (politica dell'emergenza), conseguenza ne sarebbe – a seconda del condizionamento esercitato da una molteplicità di fattori – o la perpetuazione della corrente struttura di colonialismo interno, o la secessione politica tra San Paolo e le regioni dell'interno.

b) L'altro fattore complicante dipende dal fatto che il progetto di Illich suppone che Paesi ricchi e Paesi poveri possano decidere autonomamente delle rispettive politiche di sopravvivenza sulla base delle rispettive condizioni di vita. Scrive Illich: «[Paesi come l'India, la Birmania e, almeno per qualche tempo ancora, la Cina] potrebbero già ora decidere di rimanere entro quei limiti ai quali i ricchi saranno costretti a tornare passando per rovinose perdite dei capitali investiti». In questo vi è però una tendenza a trascurare il dato di fatto che, in questo nostro mondo, i rapporti tra Paesi ricchi e Paesi poveri sono caratterizzati da imperialismo e dipendenza. Questa situazione è di fatto già espressa dai termini «ricchi» e «poveri» che Illich stesso adopera; e in vari passaggi del suo lavoro egli si mostra ben consapevole del vero carattere di quei rapporti. Il suo progetto – anche questo va detto chiaramente – presuppone che il primo passo di una politica preventiva, da adottarsi da parte di un Paese povero, debba essere l'interruzione di ogni legame economico e politico coi Paesi ricchi. Tale sarebbe infatti la *Grundnorm* internazionale di una politica preventiva (a differenza di quella norma fondamentale di carattere interno menzionata al punto 3). Si potrebbe procedere in questa direzione fino ad affermare che solo questa decisione primaria del Paese povero possa creare le condizioni grazie a cui diventa possibile a un Paese ricco attuare la sua politica di misure emergenziali. Dal momento che il Paese povero è la «negazione determinata» di quello ricco, si potrebbe riconoscere in questo sistema di reciproco condizionamento un processo dialettico in cui l'iniziativa per la rigenerazione è in mano al Paese povero. (Nel Paese ricco il centro del potere è troppo corrotto, a causa dell'eccessivo consumo di energia.)

5. Il progetto di Illich – progetto di una politica radicale per la sopravvivenza – postula di fatto la visione razionale e la fondazione teoretica di ciò che definirei «totalità dialettica», per distinguerla da quella

totalità meccanica che prevale nei Paesi ricchi e risulta dal fatto che un aspetto parziale del processo sociale viene innalzato a totalità. Questa manipolazione propizia la perpetuazione dello status quo, e le sue forze trainanti sono tecnocrazia e burocrazia – le due conseguenze e i due amplificatori più importanti di quella divisione sociale che, secondo Illich, «prevale necessariamente non appena il rapporto tra potenza meccanica ed energia metabolica oltrepassa una soglia precisa e riconoscibile». La totalità dialettica è il presupposto della democrazia partecipativa, e quest'ultima «postula una tecnologia a basso livello energetico».

6. Qui, tuttavia, un'ulteriore aporia sbarra il passo al progetto di Illich. Come egli scrive, la determinazione del quantitativo di energia oltre il quale il potere politico si corrompe è una decisione politica che deve essere adottata in un sistema di democrazia partecipativa. Ma dal momento che questa richiede una tecnologia a basso consumo energetico, essa non è più possibile nei Paesi ricchi, che già sono dominati da una tecnologia ad alto consumo energetico. Che sia possibile, dipende dalla definizione e applicazione preventive di quei quantitativi di energia, cosicché ciò che sembra una conquista della democrazia partecipativa è in realtà un suo presupposto. Sorge allora un circolo vizioso, e mentre esso gira su sé stesso, noi finiremo per sperimentare come un apparato di potere corrotto si basi su quantitativi di energia che oltrepassano quei limiti oltre i quali il potere si corrompe. Così si ripropone il problema del rapporto dialettico tra legge e rivoluzione che ho affrontato nel mio saggio «Law against Law»[1].

7. Per la sua acutezza e radicalità, la critica del capitalismo di Illich può paragonarsi solo a quella di Marx. Le differenze di fondo tra questi due critici della società corrispondono alle diverse condizioni sociali da essi analizzate (in mezzo c'è il passaggio da un capitalismo relativamente «pulito» a un capitalismo che genera rifiuti e inquinamento). Dacché al capitalismo, grazie alla sua espansione, è riuscito di indurre i più importanti Paesi socialisti (la Russia e probabilmente la Cina) ad abbracciare una ideologia della crescita industriale illimitata, Illich è del parere che, superato un livello critico di consumo d'energia, sia di scarsa rilevanza che la proprietà dei mezzi di produzione sia pubblica o privata. E su questo si può solo esser d'accordo con lui. Il sorgere in Cina di una classe aviotrasportata al di sopra di masse che si spostano a forza di gambe è un

segnale. Ciò non dovrebbe tuttavia oscurare il fatto che in quattro quinti del mondo l'eliminazione della politica di sfruttamento (cioè di rapporti di produzione che generano sfruttamento) è ancora sempre parte essenziale di una politica di prevenzione. A più attenta considerazione, la critica di Illich solleva una questione ancor più di fondo: è forse il marxismo intrinsecamente infetto da una ideologia della crescita illimitata?

8. Col suo esempio del traffico, Illich mostra, contro l'elaborazione di utopie politiche, come una crescita illimitata, indipendentemente dai sistemi politici, comporti una perdita in termini di giustizia sociale (più disuguaglianze), di libertà personale (sovraprogrammazione) e di tempo libero (più acuta mancanza di tempo). Contro quelle stesse utopie politiche György Lukács ha dimostrato (in *Storia e coscienza di classe*) che solo una rivoluzione economica può portare a un futuro più umano. Illich va oltre Lukács e afferma la necessità di una rivoluzione dell'energia come la condizione più decisiva per una economia rivoluzionaria.

Illich arriva alla conclusione che i poveri di un Paese ricco si trovano in condizioni peggiori che non i poveri in un Paese povero, perché maggiormente esposti alla modernizzazione della povertà e alla connessa sovraprogrammazione. I poveri modernizzati diventano così «complici della distorsione dello spazio umano» nel quale l'uomo si è «evoluto lentamente, dal punto di vista fisico e culturale, insieme con la sua nicchia cosmica». Questo stato di cose solleva il problema della reificazione e della sua conseguenza, la coscienza alienata – in termini illichiani, la paralisi dell'immaginazione provocata dalla velocità. «Il passeggero abituale siede […] al margine inferiore della scala di crescente ineguaglianza, scarsità di tempo e impotenza personale, ma non vede altra via d'uscita da questo vicolo cieco che non sia chiedere una dose maggiore della medesima droga: cioè traffico migliore con mezzi di trasporto più veloci». Il passeggero di Illich ha perso il senso della totalità dialettica, e chiede rimedi per via di innovazioni tecniche – innovazioni che corrispondono a quella totalità meccanica che nel settore energetico garantisce la perpetuazione dello status quo.

La disuguaglianza sociale viene anche materialmente potenziata. I privilegi di punta aumentano in egual misura del livellamento tra diseguali. Ma questo livellamento è l'uguaglianza degli schiavi – l'uguaglianza davanti al consumo obbligatorio di più alte dosi di energia. Così

guadagniamo una nuova prospettiva su un vecchio problema: l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge è diventata la parola d'ordine quando il consumo di prodotti del capitale è diventato una prescrizione di legge. Quanto più gli esseri umani sono remoti dalla legge, tanto più uguali sono di fronte a essa. In altre parole, quanto maggiore la lontananza dalla legge, tanto maggiore l'uguaglianza di fronte alla legge. Per porvi rimedio, è necessario costruire un sistema giudiziario dotato di meno potere. Ma un simile sistema giudiziario presuppone una società con meno conflitti di potere. L'utilizzo della critica illichiana per una teoria del dominio sociale viene qui da sé.

9. Se prendiamo in considerazione la produzione di beni di consumo continuo, come tempo, spazio, oggetti ecc., siamo in grado di riconoscere i rapporti di sfruttamento nella vita quotidiana. Ma il carattere immorale della vita quotidiana raramente viene a coscienza, proprio perché consumiamo tutti quei prodotti. Le questioni etiche che qui sorgono sono «d'ordine più generale che non la dialisi renale o il trapianto di organi». Psicologicamente siamo più distanti dall'eccezionale che non dal normale, e per questo motivo il primo dei due più facilmente diventa terreno fertile per valori e ideali.

10. Anche i nostri concetti teorici e le nostre analisi concrete delle cause della stratificazione sociale, e perciò del potere politico, necessitano di una riforma radicale. I sociologi accademici sono troppo invischiati nei rapporti presenti per poter guidare una simile riforma. Questa deve essere portata avanti da critici di frontiera e novatori come Ivan Illich. La velocità è una fonte del potere politico, come lo sono l'istruzione, i mass media e verosimilmente anche l'industria digitale (statistica, informatica).

11. È da menzionare, della critica illichiana, un ultimo aspetto che abbisogna di una riflessione ulteriore: c'è nella sua teoria un pregiudizio naturalistico, cioè l'idea di uno «stato di natura», da cui sarebbe possibile dedurre criteri sicuri. I limiti ottimali e il livello critico dell'impiego di energia dipendono dall'energia metabolica dell'uomo. Illich parla della necessità di stabilire una «dimensione *naturale*, ineluttabile e che segni un limite». D'altro canto, egli sottolinea che la decisione concernente la fissazione di tali limiti è una decisione politica, che deve essere adottata all'interno di un dato sistema politico. In ciò si riscontra una *aporia*, che

potrebbe così formularsi: la questione su che cosa sia naturale troverà risposte diverse in uomini diversi. Così la decisione politica sui limiti naturali muterà da ultimo in decisione su limiti «artificiali». Cioè, non risponderà alla questione negli stessi termini in cui è stata posta, bensì piuttosto nella forma in cui si può risponderle con una decisione.

---

1. Vedilo in David Weisstub (a cura di), *Law, Growth, and Technology*, «CIDOC Cuaderno no. 1019», Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1972, doc. I/V 72/17, pp. 1-23.

Bibliografia

Albion, Robert G., *Naval and Maritime History. An Annotated Bibliography*, The Mystic Seaport, Mystic CT 1972.

Anderson, Romola e R.C., *The Sailing-Ship. Six Thousand Years of History*, Harrap, London ecc. 1926.

Banks, Arthur S., *Cross-Polity Time-Series Data*, The MIT Press, Cambridge MA 1971.

Barkin, David, *El consumo y la vía chilena al socialismo. Reflexiones en torno a la decisión automotriz*, Versión preliminar, Centro de Estudios de Planificación Nacional, Santiago de Chile 1972.

Bernstein, Henry T., *Steamboats on the Ganges, an exploration in the history of India's modernization through science and technology*, Orient Longmans, Bombay 1960.

Bivar, A.D.H., «The Stirrup and Its Origins», in *Oriental Art*, n.s., vol. I, n. 2, 1955, pp 61-68.

Blaisdel, Ruth et al., *Sources of Information in Transportation*, The Transportation Center, Northwestern University Press, Evanston IL 1964.

Bowden, Frank Philip, «Friction», in *Encyclopædia Britannica*, vol. 9, Encyclopædia Britannica, Chicago ecc. 1971, pp. 840 A - 841.

Branch, Melville C., *Comprehensive Urban Planning. A Selected Annotated Bibliography with Related Materials*, Sage, Beverly Hills CA 1973, in part. pp. 251-272.

Braudel, Fernand, *La lenteur des transports*, in Id., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècles*, Armand Colin, Paris 1967, pp. 314-329 [trad. it. *La lentezza dei trasporti*, in Id., *Capitalismo e civiltà materiale (secoli XV-XVIII)*, trad. di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1977].

— *Vicissitudes des routes*, in Id., *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949, pp. 242-259 [trad. it. *Vicissitudini delle strade*, in Id., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. di Carlo Pischedda, Einaudi, Torino 1953, vol. I, pp. 323-347].

Brunot, Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, in part. vol. 6, *Le XVIIIe siècle*, Armand Colin, Paris 1930, pp. 357-360, e vol. 7, *La propagation du français en France jusqu'à la fin de l'Ancien Régime*, Armand Colin, Paris 1926, pp. 210-231.

Buchanan, C.D., *Mixed Blessing. The Motor Car in Britain*, Hill, London 1958.

Buffet, B., Evrard, René, *L'eau potable à travers les âges*, Soledi, Liège 1950.

Caunter, Cyril F., *The History and Development of the Cycles, as illustrated by the Collection of Cycles in the Science Museum*, H.M. Stationery Office, London 1955-1958.

Cavailles, Henri, *La route française, son histoire, sa fonction*, Armand Colin, Paris 1946.

Chermayeff, Serge e Tzonis, Alexander, *Shape of Community. Realization of Human Potential*, Penguin, Harmondsworth 1971.

Claxton, Eric C., «The Future of the Bicycle in a Modern Society», in *Journal of the Royal Society of the Arts*, gennaio 1968, pp. 114-134.

Cook, Walter L., *Bike Trails and Facilities. A Guide to Their Design, Construction and Operation*, American Institute of Park Executives, Wheeling WV 1965.

Copeland, John, *Roads and Their Traffic, 1750-1858*, David and Charles, Newton Abbot UK 1968.

Davenas, Paul, *Les Messageries Royales*, Presses modernes, Paris 1937.

Deffontaines, Pierre, *Sur la repartition géographique des voitures à deux roues et à quatre roues*, in *Travaux du 1er Congrès international de folklore*, Arrault, Tours 1938, pp. 117-121.

Deischl, Erwin, *Umweltbeanspruchung und Umweltschäden durch den Verkehr in der BRD, Vergleich zwischen Straße und Schiene*, Studieninstitut für angewandte Haushalt- und Steuerpolitik, München 1972.

Dollfus, Charles et al., *Histoire de la locomotion terrestre*, L'Illustration, Paris 1935-1936.

Elkholm, Gordon F., «Wheeled Toys in Mexico», in *American Antiquity*, vol. II, n. 4, aprile 1946, pp. 222-228.
Farvar, M. Taghi e Milton, John (a cura di), *The Careless Technology. Ecology and International Development*, The Natural History Press, New York 1972.
Forbes, Robert J., «Land Transport and Roadbuilding, 1000-1900», in *Janus*, vol. 46, n. 2-3, 1957, p. 100.
— *Notes on the History of Ancient Roads and Their Construction*, Hakkert, Amsterdam 1964[2].
Foster, George M., *Culture and Conquest. America's Spanish Heritage*, Quadrangle Books, Chicago 1960.
Fromm, Gary (a cura di), *Transport Investment and Economic Development*, The Brookings Institution Transport Research, Washington DC 1965.
Fuller, Dudley, *Theory and Practice of Lubrication for Engineers*, Wiley, New York 1956.
— «Bearings, Antifriction», in *McGraw Hill Encyclopedia of Science and Technology*, vol. 2, McGraw Hill, New York ecc. 1971[3], pp. 124-131.
Fuller, R. Buckminster, *World Resources Inventory*, Southern Illinois University Press, Carbondale IL 1965, in part. vol. IV, parte IV[1].
Giedion, Sigfrid, *Mechanization Takes Command*, Norton, New York 1969.
Ginsburg, Norton, *Atlas of Economic Development*, University of Chicago Press, Chicago IL 1961, in part. pp. 100-101 e 60-77.
Götz, Wilhelm, *Die Verkehrswege im Dienste des Welthandels. Eine historisch-geographische Untersuchung*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1888.
Haldane, J.B.S., *On Being the Right Size* (1926), in James R. Newman (a cura di), *The World of Mathematics*, vol. 2, Simon and Schuster, New York 1956, pp. 952-957.
Hall, Edward T., *Hidden Dimension*, Doubleday, New York 1969.
Hannon, Bruce, *Options for Energy Conservation* (ms. inedito), febbraio 1973 (Biblioteca CIDOC, Cuernavaca) [poi «Energy Conservation and the Consumer», in *Science*, n.s. vol. 189, n. 4197, II luglio 1975, pp. 95-102].
Hasebroek, Johannes, *Griechische Wirtschaftsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte bis zu Perserzeit*, Mohr, Tübingen 1931.

Haudricourt, André-G., «Contribution à la géographie et à l'ethnologie de la voiture», in *Revue de géographie humaine et ethnologie*, vol. I, 1948, pp. 54-64.
Heichelheim, Fritz M., *An Ancient Economic History. From the Paleolithic Age to the Migration of the Germanic, Slavic and Arabic Nations* (1938), 3 voll., Sijthoff, Leiden 1968-1970.
Herendeen, Robert, *Use of Input/Output Analysis to Determine the Energy Cost of Goods and Services*, ciclostilato, Center for Advanced Computer Studies, University of Illinois, 20 febbraio 1973, 22 pp.
Hirst, Eric, *Energy, Efficiency for Passenger Transportation and for Freight Transportation*, Oak Ridge National Laboratories, Oak Ridge TN 1971.
Hornell, James, *Water Transport. Origins and Early Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1946.
Hoskins, Halford L., *British Routes to India*, Longmans, Green and Company, New York 1928.
Hunter, Holland, *Soviet Transport Experience. Its Lessons for Other Countries*, The Brookings Institution Transport Research Program, Washington DC 1968.
Jope, Edward M., *Vehicles and Harness*, in Charles Singer et al. (a cura di), *A History of Technology*, vol. 2, *The Mediterranean Civilizations and the Middle Ages*, Oxford University Press, New York - London 1956, pp. 537-562.
Kalmus, Ludwig, *Weltgeschichte der Post mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*, Amon Franz Göth, Wien 1937.
Kirkland, Edward Chase, *Men, Cities and Transportation. A Study of New England History. 1820-1900*, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge MA 1948.
Kohl, Johann Georg, *Der Verkehr und die Ansiedlungen der Menschen in ihrer Abhängigkeit von der Gestaltung der Erdoberfläche*, Arnold, Dresden - Leipzig 1841.
Lansing, John B., Marans, Robert W., Zehner, Robert B., *Car Ownership. Annual Mileage, and the Journey to Work*, in Idd., *Planned Residential Environments*, report, Institute for Social Research, The University of Michigan, Ann Arbor 1970, pp. 137-151.
Lapin, Howard S., *Structuring the Journey to Work*, Philadelphia University Press, Philadelphia PA 1964.

Lartilleux, Henri, *Geografía de los Ferrocarriles Españoles*, M. Rivadaneyra, Madrid 1954.
Lefebvre des Noëttes, Richard, *L'attelage et le cheval de selle à travers les ages. Contribution à l'histoire de l'esclavage*, Picard, Paris 1931.
– *De la marine antique à la marine moderne. La révolution du gouvernail*, Picard, Paris 1935.
Lewis, Richard S., Spinrad, Bernhard I., *The Energy Crisis*, Educational Foundation for Nuclear Science, Chicago 1972.
Liepmann, Kate K., *The Journey to Work, Its significance for Industrial and Community Life*, Routledge, London 1944.
Linder, Staffan Burenstam, *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York 1971.
Lisco, Thomas E., «Mass Transportation: Cinderella in Our Cities», in *The Public Interest*, vol. 18, inverno 1971, pp. 52-74.
Lopez, Robert S., Raymond, Irving W. (a cura di), *Medieval Trade in Mediterranean World. Illustrative Documents*, Columbia University Press, New York 1955.
MacKaye, Benton e Mumford, Lewis, «Townless Highways for the Motorist. A Proposal for the Automobile Age», in *Harpers Magazine*, agosto 1931, pp. 347-356.
MacMurray, David Trevor, *Aspects of Time and the Study of Activity Routines*, tesi in pianificazione urbana, Massachusetts Institute of Technology, giugno 1968.
Manheim, Marvin L., «Principles of Transport Systems Analysis», in *Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the Transportation Research Forum*, Chicago IL 1966, pp. 9-21.
Marsh, George Perkins, *The Earth as Modified by Human Action*, Scribner and Armstrong, New York 1888[3].
Meyer, Balthasar H. (a cura di), *History of Transportation in the United States before 1860*, Carnegie Institution of Washington, Washington DC 1917.
Meyer, John R., *Transportation: Economic Aspects*, in David L. Sills (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, The Macmillan Company and The Free Press, s.l. 1968, pp. 134-140.
Mott, George Fox, «Transportation in Contemporary Civilization», in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 345, *Transportation Renaissance*, 1963, pp. 1-5.

Needham, Joseph, «Vehicles for Land Transport», in Id., *Science and Civilization in China*, vol. 4, *Physics and Physical Technology*, t. 2, *Mechanical Engineering*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1965, pp. 243-281.
— *Power Sources and Their Employment (i), Animal Traction*, ivi, pp. 303-328.
Olsson, Gunnar, *Distance and Human Interaction. A Review and Bibliography*, Regional Science Research Institute, Philadelphia PA 1965.
Ostwald, Wilhelm, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Werner Klinkhardt, Leipzig 1909.
Ottley, George, *A Bibliography of British Railway History*, Allen & Unwin, London 1966.
Owen, Wilfred, *Strategy for Mobility*, The Brookings Institution Research Program, Washington DC 1964.
Perraton, Jean K., «Planning for the Cyclist in Urban Areas», in *The Town Planning Review*, vol. 39, n. 2, luglio 1968, pp. 149-162.
Platt, John, «Hierarchical Restructuring», in *Bulletin of Atomic Scientists*, novembre 1970, pp. 28-32[2].
Polanyi, Karl et al. (a cura di), *Trade and Market in Early Empire*, The Free Press, Glencoe IL 1957.
Robbins, Michael, *The Railway Age*, Routledge and Kegan Paul, London 1962.
Rousseau, Pierre, *Histoire des transports*, Fayard, Paris 1961.
Sauer, Carl O., *Agricultural Origins and Dispersals*, The American Geographical Society, New York 1952.
Sauvy, Alfred, *Les quatre roues de la fortune. Essai sur l'automobile*, Flammarion, Paris 1968.
Schnore, Leo F., «Transportation: Commutation», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, The Macmillan Company and The Free Press, s.l. 1968, pp. 140-144.
Sherrington, Charles E.R., *A Hundred Years of Inland Transportation, 1830-1933* (1934), Kelly Reprint, London 1969.
Smerk, George M., *Readings in Urban Transportation*, Indiana University Press, Bloomington IN 1968.
Smith, Joel, «Transportation: Social Aspects», in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, The Macmillan Company

and The Free Press, s.l. 1968, pp. 129-134.
Smith, William, *The History of the Post Office in British North America, 1639-1870*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1920.
Spengler, Joseph, «On the Progress of Quantification in Economics», in Harry Woolf (a cura di), *Quantification. A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*, Bobs-Merrill, Indianapolis IN 1961, pp. 128-146.
Stone, Tabor R., *Beyond the Automobile. Reshaping the Transportation Environment*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1971.
Strube, Erdmann Leon, *Vialidad imperial de los Incas*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) 1963.
Stutz, Frederick P., *Research on Intra-Urban Social Travel. Introduction and Bibliography*, Council of Planning Librarians, Monticello MI 1971.
Sundquist, James L., «Where shall they live?», in *The Public Interest*, n. 18, inverno 1970, pp. 88-100.
Taylor, George, *The Transportation Revolution*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1951.
Terrazas de la Peña, Eduardo, *Necesidad de un incremento en la intensidad de uso del espacio*, Seminario sulle linee guida della pianificazione urbana, Città del Messico, luglio 1972 (Biblioteca CIDOC).
Transportation Renaissance, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 365, gennaio 1963.
Turner, John F.C., *Housing for People or Housing by People?*, ciclostilato, MIT, Cambridge MA 1970, 10 pp.
Wheeler, James O., *Research on the Journey to Work. Introduction and Bibliography*, Council of Planning Librarians, Monticello MI 1969.
White, Leslie, «Energy and the Evolution of Culture», in Id., *The Science of Culture. A study of Man and Civilization*, Grove Press, New York 1949, pp. 363-393.
White, Lynn, «Tibet, India and Malaya as Sources of Western Medieval Technology», in *American Historical Review*, vol. 65, n. 3, aprile 1960, pp. 515-526.
— «The Agricultural Revolution of the Early Middle Ages», in Id., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1969, pp. 39-78.
Wilson, George W. et al., *The Impact of Highway Investment on Development*, The Brookings Institution Research Program, Washington

DC 1966.
Wilson, S.S., «Bicycle Technology», in *Scientific American*, vol. 228, n. 3, marzo 1973, pp. 81-91.
Yurick, Sol, «The Political Economy of Junk», in *Monthly Review*, vol. 22, n. 7, dicembre 1970, pp. 22-37.

Note di edizione

ENERGIA ED EQUITÀ

Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft. Das sozial kritische Quantum der Energie («La cosiddetta crisi energetica o la paralisi della società. Il *quantum* di energia socialmente critico»), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1974, pp. 7-69.
La prima notizia del testo trovasi in «CIDOC Cuaderno no. 84», *Documenta I/V* [Ivan/Valentina], Cuernavaca 1973, che si apre con un documento (73/29) a firma Ivan Illich, datato 27 aprile 1973 e intitolato *Energy and Equity / final draft /*. Dovrebbero dunque esserci stati *drafts* precedenti o preparatori, discussi a livello seminariale, cui anche allude la breve nota di apertura:
«Due copie del presente documento sono per i partecipanti al corrente seminario sui *Limiti multidimensionali*. Spero che una delle copie, completa dei vostri suggerimenti, correzioni e critiche, ritorni a Cuernavaca entro l'inizio di giugno. Conto di finire questo saggio entro il 10 giugno» (ivi, p. 29/1).
Come che sia andata con questa *deadline*, è noto che una prima pubblicazione del testo, sostanzialmente parallela a questo *final draft* ma di esso assai più breve, si ebbe su *Le Monde* nei giorni 5-6-7 giugno 1973, in tre parti dai titoli rispettivi «Une illusion fatale», «Le prix du temps», «Pour un monde de la maturité technique»; il testo francese era stato stabilito dall'autore con l'aiuto di Luce Giard e Vincent Bardet, e ne era annunciata l'uscita da Seuil per il successivo 18 giugno col titolo di *Énergie et équité*. Un'edizione «partiellement extrait[e] du *Monde*» (probabilmente esemplata sull'originale inglese dell'aprile) ci fu in effetti, benché di limitata circolazione, forse per il parallelo impegno dell'editrice nella confezione de *La convivialité*, pubblicata nel novembre successivo. Nello stesso mese i tre articoli di *Le Monde* uscivano in tedesco a Zurigo nei numeri 20-21-22 del quindicinale *Orienterung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, caso notevole di perdurante attenzione cattolica per la produzione di Illich al di fuori della cerchia di *Esprit*; nel frattempo, una versione abbreviata ne era comparsa a Londra sul *Guardian* del 15 giugno, col titolo «Recycling the World». Ma la storia di questa primitiva redazione del nostro testo non si ferma qui. Nell'aprile del '74 sarebbe uscito in Italia, da Feltrinelli, il volumetto *Energia, velocità, giustizia sociale*, direttamente ripreso da *Le Monde* e tradotto da Enrico Facchini: probabilmente un escamotage per anticipare o aggirare i possibili concorrenti, così da iscrivere nel proprio catalogo un autore fortemente ambito per la sua coerenza con la linea editoriale della casa. Il «libello» (questo il nome della serie) ebbe limitata circolazione, ma scoraggiò nell'immediato ulteriori versioni italiane, anche in questo caso per la sovrapposizione con l'allestimento della *Convivialità* (1974). Nel frattempo, peraltro, l'«abbozzo» originale si era evoluto: è dell'agosto 1973, un mese prima del drammatico epilogo dell'esperienza di Unidad popular in Cile, la versione spagnola *Energía y equidad* (nel seguito, *Energía*), data dall'autore in collaborazione con Matea Padilla de Gossman, e inserita in chiusa del citato «CIDOC Cuaderno no. 84» (doc. 73/44) prima dell'edizione a stampa (Barral, Barcelona 1974); si trattava di un testo vivacissimo anche per l'evidente coinvolgimento dell'autore nella dialettica politica latinoamericana, e specificamente cilena. Un'ulteriore, prestigiosa

rielaborazione apparve in inglese all'inizio del 1974 (*Energy and Equity*, Calder and Boyars, London; nel seguito, *Energy* 1974) completa di un'ampia bibliografia, e quasi contemporaneamente, con ulteriori aggiunte, nella traduzione tedesca citata a capotesto (attribuita a Nils Th. Lindqvist, ma con successivi interventi dell'autore, come si legge della Prefazione qui riprodotta); vi era inclusa una postfazione di Boaventura de Sousa Santos, qui ritenuta. Da questa edizione tedesca procede la seconda edizione francese da Seuil, Paris 1975 (riprodotta nelle *Œuvres complètes*, vol. 1, cit., pp. 379-432; nel seguito, *Énergie*), che si segnala per l'*Annexe* di Jean-Pierre Dupuy, qui parimenti accolto (vedilo in appendice) e, come l'altro di de Sousa, mai prima tradotto in italiano. Più tardi, nel 1978, Illich incluse il saggio nella raccolta *Toward a History of Needs*, con leggere differenze rispetto al testo inglese del 1974 (nel seguito *Energy* 1978); la successiva edizione mondadoriana (*Per una storia dei bisogni*, Milano 1981) poté giovarsi della traduzione di Ettore Capriolo (*Energia ed equità*, pp. 163-207), poi rilanciata dal fortunato *Elogio della bicicletta* (a cura di Franco La Cecla, Bollati Boringhieri, Torino 2006). È il testo base riutilizzato anche qui, con spostamento in nota delle varianti del 1978 e integrazione delle modifiche introdotte dall'edizione tedesca del 1974 (spesso aggiunte isolate, qui segnalate tra parentesi graffe), edizione che, per gli anni qui documentati, può essere ritenuta la più completa e matura versione d'autore.

[1]. «Il socialismo può arrivare solo in bicicletta». L'ed. tedesca reca invero (anche nelle successive ristampe) «Al socialismo se puede llegar solo en bicicleta», ma la lezione esatta, ricorrente in tutte le edizioni di altra lingua, è quella qui riportata. Ricorda il suo autore, José Antonio Viera-Gallo:
«Conobbi Ivan Illich a Cuernavaca mentre ero un giovane sottosegretario alla Giustizia del governo di Salvador Allende. Potei subito apprezzare la sua enorme capacità intellettuale, che si esprimeva soprattutto nel suo spirito critico.
Influenzato dal suo pensiero scrissi un breve articolo sul giornale *La Tercera* di Santiago in cui confutavo la tesi dell'opposizione di destra circa le restrizioni che il Governo poneva – a suo parere – all'acquisto di automobili. Sostenni, in quella occasione, che le alte velocità delle automobili andavano contro il principio di uguaglianza di accesso e di utilizzo da parte di tutti, salvo che si potenziassero i mezzi di trasporto pubblici. Il giornale intitolò: "El socialismo solo puede llegar en bicicleta".
Quando arrivò il golpe militare e io mi rifugiai nell'ambasciata del Vaticano, Illich per proteggermi e fare pressione in mio favore per il mio espatrio utilizzò questa frase come epigrafe nel libro *Energía y equidad*, per cui divenne molto popolare a quell'epoca, tanto da finire perfino nell'*Oxford Dictionary of Quotations*.
Penso che il libro di Ivan sull'uso dell'energia contenga delle intuizioni molto preziose».
Così ai redattori di *.eco* (rivista dell'Istituto per l'ambiente e l'educazione Scholé Futuro onlus), n. 8, ottobre 2006. È difficile pensare che un titolo redazionale possa aver ispirato Illich quando, nel suo *Energía y equidad* dell'agosto '73, scrive:
«El socialismo exige, para la realización de sus ideales, un cierto nivel en el uso de la energía: no puede venir a pie, ni puede venir en coche, sino solamente a velocidad de bicicleta» (vedi oltre, *La crisi energetica*, nota 1, *L'illusione fondamentale*).
In ogni caso, che un esponente del governo di Allende avesse abbracciato la sua tesi certo costituiva per Illich il riconoscimento più significativo del suo lavoro.

Prefazione

«Vorbemerkung», pp. 9-10. Così la conclusione dell'originale inglese:
«Per spezzare questo monopolio Marion Boyars ha creato il format di questa collana, e Dennis Sullivan si è offerto di editare e poi di sottoporle ciò che la nostra indagine potrà produrre».
Sullivan era stato ricordato già in precedenza «per la sua assistenza editoriale sul presente saggio».
Nell'edizione del testo del 1978 sopra ricordata, si legge invece il seguente cappello introduttivo:

«La prima stesura di questo saggio apparve su *Le Monde* all'inizio del 1973. Nell'accettarne il testo il venerando direttore del giornale suggerì, mentre pranzavamo insieme a Parigi, un unico cambiamento: gli pareva che un'espressione tecnica poco nota come "crisi energetica" fosse fuori luogo nella frase iniziale d'un articolo ch'egli intendeva stampare in prima pagina. Riguardando ora il saggio, mi colpisce la rapidità con cui in appena cinque anni sono cambiati il linguaggio e i temi; ma altrettanto mi colpisce il lento e però costante aumento di coloro che si schierano a favore di una alternativa radicale alla società industriale, cioè per la modernità conviviale a basso consumo di energia.

In questo saggio io sostengo che, in determinate circostanze, una tecnologia incorpora a tal punto i valori della società per la quale fu inventata, che questi valori finiscono col dominare in ogni società che poi applichi la medesima tecnologia. La struttura materiale dei mezzi di produzione può dunque incorporare irrimediabilmente un pregiudizio di classe. La tecnologia ad alto contenuto di energia, almeno nella sua applicazione al traffico, ne è un chiaro esempio.

Ovviamente, si tratta di una tesi che mina la legittimità di quei professionisti che monopolizzano l'esercizio di tali tecnologie. Essa riesce particolarmente sgradita a coloro che, all'interno delle professioni, cercano di servire la collettività usando la fraseologia della lotta di classe col proposito di sostituire ai "capitalisti", che ora governano la politica delle istituzioni, professionisti o anche profani ma che accettino i criteri di giudizio professionali. Principalmente per influenza di questi professionisti "radicali" la mia tesi, dapprima accolta come una stranezza, in appena cinque anni è diventata un'eresia che attira un bombardamento di ingiurie.

La distinzione che qui viene avanzata non è tuttavia una novità. Io contrappongo strumenti che si possono usare per generare valori d'uso ad altri che non sono invece utilizzabili se non per produrre valori di scambio, merci. Ultimamente questa distinzione è stata rimessa in evidenza da una grande varietà di studiosi; di fatto, l'insistenza sulla necessità di un equilibrio fra strumenti conviviali e strumenti industriali è l'elemento comune che caratterizza un'emergente concordanza tra i gruppi impegnati su posizioni politiche radicali. Una magnifica guida bibliografica su questo argomento è stata pubblicata nel volume *Radical Technology* (Wildwood House, London 1976, e Pantheon Books, New York 1976) dai redattori di *Undercurrents*. Valentina Borremans ha compilato, a uso dei bibliotecari, una guida alle pubblicazioni esistenti sugli strumenti moderni orientati verso la produzione di valori d'uso (*Guide to Convivial Tools*, vol. 130 della serie "Special Reports" del *Library Journal*, Bowker Company, New York 1979). La tesi specifica sulle soglie di energia socialmente critiche nel campo del trasporto, da me esposta in questo saggio, è stata sviluppata e documentata dai colleghi Jean-Pierre Dupuy e Jean Robert in due libri che hanno scritto assieme: *La trahison de l'opulence* (Presses universitaires de France, Paris 1976) e *Les chronophages* (Paris 1978)».

(L'ultimo titolo citato si deve in realtà al solo Jean Robert, ed esattamente al suo volume del 1980 *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, Seuil, Paris; trad. it. *Tempo rubato*, trad. di Riccardo d'Este, Red, Como 1992.)

La crisi energetica

[1]. Questo capitolo introduttivo è quello che ha conosciuto la maggiore rielaborazione nella storia del testo e la maggiore differenziazione nelle diverse edizioni di esso, almeno al livello del dettato di superficie. Si dà qui di seguito l'esempio di *Energía*, per alcuni aspetti ancora assai vicino al *final draft* poi passato in *Le Monde*, per altri aspetti invece senza paralleli in ogni altra edizione; alcune (decisive) correzioni proposte tra parentesi quadre derivano dalla citata versione d'autore come pubblicata in «CIDOC Cuaderno no. 84», 1973.

«*L'importazione di una crisi*

Quanto più ricco il Paese, tanto più è di bon ton mostrarsi preoccupati della cosiddetta "crisi energetica". Il tema è finito in prima pagina su *Le Monde* e sul *New York Times*, immediatamente dopo l'annuncio di Kissinger della sospensione dei bombardamenti in Vietnam. È il nuovo problema-miccia per i grandi programmi televisivi, è in agenda nel jet set scientifico internazionale, è il nocciolo della riorganizzazione delle relazioni commerciali tra russi e americani. Già nel 1970 questo stesso tema giunse ad aver preminenza nelle riviste delle élite scientifiche, in parte perché intreccia confortevolmente vari rami "illustri" della ricerca recente, ampiamente popolarizzati nel decennio Sessanta: lo studio sociopsicologico dei conflitti, quello dell'ecologia e dell'inquinamento ambientale, quello dei cambiamenti prevedibili nella tecnologia futurista. Oggi, nel 1973, vediamo i primi segni del successo che l'importazione della "crisi energetica" comincia ad avere in America latina. Si moltiplica la riproduzione di traduzioni sul tema. Nella stampa periodica rivolta alle classi scolarizzate, gli inserti pubblicitari delle librerie reclamizzano titoli al riguardo; i programmi televisivi, promossi da fondazioni straniere, connettono il tema alla necessità di limitare la crescita demografica, di alzare i livelli tecnologici per l'uso più economico di una energia scarsa, e di arrivare ad accordi internazionali di natura non politica. Mi pare della massima importanza fissare la nostra attenzione sulla realtà soggiacente a questa "crisi" e trovare il modo per far partecipare le masse popolari all'analisi di essa, senza con ciò abbassare il livello teorico e tecnico della discussione. Questo documento è un contributo a orientare tale discussione in una delle direzioni possibili.

Occorre smascherare la "crisi energetica". Si tratta di un eufemismo che occulta una contraddizione, indica una frustrazione, consacra un'illusione. Occulta la contraddizione inerente al fatto di voler realizzare uno Stato sociale basato sulla nozione di *equità* e al tempo stesso un livello sempre più alto di crescita industriale. Indica il grado di frustrazione attuale, provocata dallo sviluppo industriale. Infine, consacra l'illusione che si possa sostituire indefinitamente la potenza della macchina all'energia metabolica dell'uomo, illusione che porta in questo momento i Paesi ricchi alla paralisi, e fatalmente fuorvia la pianificazione dello sviluppo nei Paesi poveri. Col diffondere il panico per una imminente e inevitabile "crisi energetica", i ricchi danneggiano i poveri anche più che vendendogli i prodotti della loro industria. Costruirsi le proprie centrali nucleari sulle Ande iscrive un Paese nel Club degli Sfruttatori, mentre l'importazione di auto o aerei accentua soltanto la sua dipendenza. Col diffondersi nel mondo dei poveri del timore di un'insufficienza di energia per il "progresso" verso simili obiettivi, i poveri accettano la spiegazione dei ricchi sulla crisi del progresso, e si infliggono allo stesso tempo un handicap nella corsa allo sviluppo a cui si obbligano. Optano per una povertà modernizzata, invece di scegliere, con l'uso razionale delle moderne tecniche, la strada verso un modo di produzione che rispecchi maturità politica e scientifica. A mio parere, è della massima importanza guardare in faccia la realtà occultata da questo concetto di "crisi". Occorre riconoscere che annettere più di un certo *quantum* di energia a ogni unità di prodotto industriale ha inevitabili effetti distruttivi tanto sull'ambiente sociopolitico quanto su quello fisico.

L'abuso politico dell'inquinamento

L'attuale "crisi" energetica è stata preceduta da un'analoga "crisi" ecologica: si abusa di entrambe a fini di sfruttamento politico. Bisogna comprendere che la seconda non trova soluzione neanche quando si scovino modi di produrre energia abbondante e pulita, cioè senza effetti distruttivi sull'ambiente.

I metodi che oggi si utilizzano per produrre energia sempre più impoveriscono le risorse e inquinano l'ambiente. Al ritmo attuale del loro utilizzo, il carbone, il petrolio, il gas naturale e l'uranio saranno esauriti nell'orizzonte temporale di tre generazioni, e nel frattempo avranno cambiato l'essere umano e la sua atmosfera in forma definitiva. Per trasportare in Volkswagen un solo uomo a una distanza di cinquecento chilometri, si bruciano gli stessi centosettantacinque chilogrammi di ossigeno che un individuo respira in tutto un anno. Le piante e le alghe riproducono ossigeno sufficiente per i tre miliardi di esseri umani che vivono sulla Terra, ma non possono riprodurne abbastanza per un mondo motorizzato, i cui veicoli bruciano ciascuno per lo meno quattordici volte l'ossigeno che consuma un individuo. I metodi utilizzati per produrre energia non soltanto sono cari – e perciò sono risorse

scarse –, ma anche distruttivi, al punto da generare la loro propria scarsità. Gli sforzi degli ultimi decenni si sono orientati a produrre più petrolio, a raffinarlo meglio e a controllarne la distribuzione. L'attenzione si sta spostando adesso verso il reperimento di fonti di energia abbondante e pulita, nonché verso motori paragonabili agli attuali ma più efficienti e meno venefici. Si dimentica che automobili che non avvelenino l'ambiente né nella loro produzione né nel loro movimento costerebbero un multiplo di quelle che abbiamo ora. La promozione del a tecnica pulita quasi sempre rappresenta la promozione di uno strumento di lusso per produrre beni che sono di prima necessità.
Nella sua forma più tragica e minacciosa, la chimera energetica si manifesta nella cosiddetta "rivoluzione verde". I semi miracolosi introdotti in India pochi anni or sono fanno sopravvivere e moltiplicare gli affamati che si erano già moltiplicati grazie alla crescita industriale. Queste nuove sementi si caricano di energia in forma di acqua di pompaggio, concimi chimici e insetticidi. Il loro prezzo si paga non tanto in dollari, bensì in sconvolgimenti sociali e in distruzione ecologica. In questo modo, i quattro quinti meno industrializzati della specie umana, che finiscono col dipendere dall'agricoltura "miracolosa", cominciano a rivaleggiare con la minoranza privilegiata in fatto di distruzione ambientale. Solo dieci anni fa si poteva affermare che la capacità di un nordamericano appena nato di avvelenare il mondo coi suoi escrementi tecnologici fosse cento volte maggiore di quella di un suo coetaneo in Bengala. Ma dacché quest'ultimo dipende dall'agricoltura "scientifica", la sua capacità di distruggere l'ambiente in forma irreversibile si è moltiplicata per un fattore da cinque a dieci, mentre la capacità del nordamericano di ridurre l'inquinamento del pianeta è un po' diminuita. I ricchi tendono ad accusare i poveri di usare la poca energia di cui dispongono in modi inefficienti e dannosi, mentre i poveri accusano i ricchi di produrre sempre più escrementi perché divorano senza digerirlo molto più di loro. Gli utopisti promettono a entrambi soluzioni miracolose, come la possibilità di realizzare in fretta un decremento demografico o di desalinizzare l'acqua del mare con l'energia da fusione. I poveri si vedono obbligati a fondare le loro speranze di sopravvivenza sul loro diritto a un ambiente regolamentato come glielo "offre" la generosità dei ricchi. La doppia crisi dell'approvvigionamento e dell'inquinamento basta a render manifesti i limiti impliciti della crescita industriale. Ma la contraddizione decisiva dell'attuale espansione oltre determinati limiti risiede a un livello più profondo, un livello politico.

L'illusione fondamentale

Credere nella possibilità di alti livelli di energia pulita come soluzione a tutti i mali rappresenta un errore di giudizio politico. Significa immaginare che l'equità nella partecipazione al potere e il consumo di energia possano crescere insieme. Vittima di questa illusione, l'umanità industrializzata non pone alcun limite alla crescita del consumo di energia, e questa crescita procede, al solo scopo di fornire via via a più gente più prodotti di una industria controllata via via da meno persone. Prevale l'illusione che una rivoluzione politica, eliminando gli errori tecnici delle attuali industrie, creerebbe la possibilità di distribuire equamente il godimento del bene prodotto così come il controllo su ciò che si produce. Mi prefiggo di analizzare questa illusione. La mia tesi è che non si possa realizzare uno Stato sociale basato sulla nozione di equità e insieme aumentare l'energia meccanica disponibile, a meno che il consumo pro capite di energia non si mantenga entro dei limiti. In altre parole, senza elettrificazione non può darsi socialismo, ma inevitabilmente questa elettrificazione si trasforma in giustificazione per la demagogia quando il wattaggio pro capite eccede una certa cifra. Il socialismo esige, per la realizzazione dei suoi ideali, un certo livello di uso dell'energia: non può venire a piedi, non può venire in auto, ma soltanto alla velocità della bicicletta.

La mia tesi

Nella mia analisi del sistema scolastico ho segnalato che in una società industriale il costo del controllo sociale aumenta più rapidamente del livello di consumo di energia. Questo controllo lo esercitano in prima linea gli insegnanti e i medici, i corpi assistenziali e politici, senza contare la polizia, l'esercito e gli psichiatri. Il sottosistema sociale destinato al controllo sociale cresce a un ritmo metastatico, convertendosi in ragione di vita o di morte per la società stessa. Ho dimostrato che

soltanto imponendo limiti alla spersonalizzazione e industrializzazione dei valori si può mantenere in vita un processo politico partecipativo.
Nel presente saggio la mia argomentazione procederà in modo analogo. Indicherò che nello sviluppo di una società moderna esiste un momento in cui l'uso dell'energia estratta dall'ambiente eccede di un determinato multiplo il totale dell'energia metabolica umana disponibile. Una volta superato questo valore di allerta, inevitabilmente gli individui e i gruppi di base devono abdicare al controllo sul proprio futuro e sempre più sottomettersi a una tecnocrazia retta dalla logica dei suoi strumenti.
Gli ecologisti hanno ragione quando affermano che tutta l'energia non metabolica è inquinante: è dunque necessario che i politici riconoscano che l'energia fisica, oltre un certo limite, diventa inesorabilmente corruttrice dell'ambiente sociale. Anche se si riuscisse a produrre un'energia non inquinante, e a produrla in quantità, l'uso massiccio di energia avrà sul corpo sociale lo stesso effetto dell'assuefazione a una droga fisicamente innocua, ma psicologicamente schiavizzante. Un popolo può scegliere tra una droga sostitutiva come il metadone e una disintossicazione realizzata volontariamente nell'isolamento; ma non può aspirare simultaneamente al progresso della sua libertà e convivialità da un lato e a una tecnologia per l'alto consumo di energia dall'altro lato.

Il quadro latinoamericano

La cosiddetta crisi energetica è un concetto politicamente ambiguo. Al modo in cui lo si usa correntemente, serve agli interessi imperialisti tanto in Russia come negli Stati Uniti. Serve da giustificazione per limitare i privilegi di quanti più direttamente cooperano allo sviluppo di tali privilegi. In America latina la diffusione del panico servirebbe a integrare più radicalmente il continente, sotto forma di periferia, a un mondo il cui centro si trova là dove l'utilizzo pro capite di energia è più alto. Non c'è movimento di vera liberazione che non riconosca la necessità di adottare una tecnologia a basso consumo energetico.
Discutere della crisi energetica equivale a collocarsi all'incrocio di due strade. A sinistra si apre la possibilità della transizione a una economia postindustriale, che pone l'accento sullo sviluppo di forme più efficienti di lavoro manuale e sulla concreta realizzazione dell'equità. Ci porterebbe a un mondo di soddisfacimento austero di tutte le aspirazioni realistiche. A destra si apre l'opzione di intraprendere l'escalation di una crescita che porrebbe l'accento sulla capitalizzazione e il controllo sociale necessari per evitare livelli intollerabili di inquinamento. Ci porterebbe a trasformare i Paesi latinoamericani in concorrenti di terz'ordine all'apocalisse industriale verso cui procedono i Paesi ricchi. Stati Uniti, Giappone o Germania già sono in procinto di perpetrare l'autoannichilimento sociale, in una paralisi prodotta dal sovraconsumo di energia. Insistendo nel sogno di far lavorare le macchine al posto dell'uomo, vanno disintegrandosi politicamente, anche prima di vedersi soffocati dai propri rifiuti. Ci sono certi Paesi, come l'India, la Birmania, e ancora per qualche tempo, spero, la Cina, che sono tuttora abbastanza attivi nell'uso dei muscoli, così da prevenire l'aumento dello sviluppo energetico. Sono ancora in grado di limitare l'uso di energia al livello attuale, cercando di usare il loro wattaggio per fini via via qualitativamente più alti e con una forma via via migliore di distribuzione. Potrebbero dare l'esempio di una economia al tempo stesso postindustriale e socialista, in vista di cui dovrebbero mantenere una tecnologia a basso consumo energetico e decidere sin d'ora di vivere al di qua di quel livello di consumo pro capite di energia meccanica che i Paesi ricchi dovranno recuperare per poter sopravvivere.
L'America latina si trova in una terza situazione. Le sue industrie sono sottocapitalizzate e i loro sottoprodotti, fisicamente e socialmente distruttivi, sono meno visibili che non nei Paesi ricchi, eccezion fatta per il Distrito Federal in Messico e per San Paolo in Brasile. Un'infima minoranza di persone è consapevole di patire precisamente a causa dell'aumento di potenza della macchina industriale, e pertanto ben poca è la gente disposta a prendere sul serio la necessità di limitare l'ulteriore sviluppo di tale potenza. D'altro canto, tutti i Paesi latinoamericani dispongono già di una infrastruttura fisica che al non scolarizzato, non motorizzato, non elettrificato, non industrializzato [impedisce] a priori di partecipare in modo umano al processo di produzione. Qui, l'idea di un'alternativa allo sviluppo dell'industria pesante già implica la rinuncia a quello che si sta facendo o

si crede di poter fare domani: rinuncia all'auto privata, al frigorifero, all'ascensore e, in molti casi, perfino al cemento armato che già si trova nel villaggio o nella casa del vicino. In America latina c'è meno consapevolezza che non nei Paesi ricchi della necessità di un modello alternativo di tecnologia, né si prospetta una rinuncia al modello dei Paesi ricchi – cosa che potrebbero permettersi, volendo, i cinesi.

La potenza ad alto voltaggio

Tanto i poveri come i ricchi dovrebbero superare l'illusione che *più* energia sia *meglio*. A questo fine è necessario prima di tutto determinare il limite di energia oltre il quale l'effetto corruttore della potenza meccanica inizia a esercitarsi. Questo effetto può essere controllato a due livelli tipici. Una società può sacrificare la propria sopravvivenza, come comunità politica, all'idolo del potere materiale; può optare, coscientemente o per mancanza di iniziativa in direzione contraria, in favore dell'identificazione del benessere col più alto consumo di energia, instaurando il sistema di pianificazione che renda ciò possibile. La massimizzazione del sistema industriale sotto un tetto energetico oltre il quale esso perderebbe agibilità richiede [il trasferimento] di nuovi poteri a un leviatano tecnofascista.

Una società che preferisca il pieno sviluppo delle sue industrie alla piena partecipazione dei suoi membri al processo non può evitare un nuovo livello di tecnocrazia. È di secondaria importanza in che modo questa tecnocrazia arrivi concretamente al potere: se per imposizione straniera, per rivoluzione nella legalità o fuori di essa, o per mezzo di un nuovo contratto sociale. Tecnocratico è l'orientamento che seguono i Paesi ricchi e che intendono imporre a quelli poveri. C'è un secondo livello tipico, e più basso, a cui si può limitare l'energia utilizzata nel sistema sociale: è il livello al quale il popolo ritiene di godere di maggior partecipazione al dominio della macchina, combinando al meglio, contemporaneamente, lo sviluppo dei suoi valori tradizionali e la realizzazione dei suoi ideali sociali. A questo scopo, occorre limitare l'uso dell'energia individuando il livello massimo oltre il quale esso riduce l'autonomia degli individui e dei gruppi di base.

L'ipotesi è evidentemente veritiera: oltre un certo livello di consumo pro capite di energia fisica, l'ambiente di una società cessa di funzionare come nicchia della sua popolazione. In questa affermazione non c'è niente di originale; però io intendo dire qualcosa di più, con la mia ipotesi.

La mia ipotesi

L'uomo è l'essere cosciente del proprio spazio vitale e della propria limitazione temporale. Integra i due per mezzo della sua azione, cioè mediante l'applicazione della sua energia alle circostanze concrete. A tal fine utilizza strumenti di vario tipo, alcuni dei quali danno maggiore efficacia alle energie metaboliche di cui egli dispone, e altri che gli permettono di reperire fonti energetiche esterne al suo corpo.

L'energia trasformata in lavoro fisico gli permette di integrare il suo spazio e il suo tempo. Privato di energia sufficiente, si vede condannato a essere un semplice spettatore immobile di uno spazio che lo opprime. Con l'uso delle mani e dei piedi trasforma lo spazio, semplice territorio per l'animale, in casa e patria. Aumentando l'efficienza nell'applicazione dell'energia sua propria, lo abbellisce. Imparando a usare nuove fonti di energia lo espande e lo mette in pericolo. Più in là di un certo punto, l'uso dell'energia motorizzata inevitabilmente comincia a opprimerlo.

È mia ipotesi che non possa esistere una società che meriti il qualificativo di "socialista" quando l'energia meccanica che essa utilizza schiaccia l'uomo; ma questo è l'effetto che, oltrepassata una certa soglia, l'energia meccanica inevitabilmente produce. Esiste una costante K. Essa indica la quantità per la quale si deve moltiplicare l'energia biologica umana per raggiungere l'energia meccanica utilizzata a qualsiasi scopo all'interno di una società. Non può esserci quella combinazione di efficienza ed equità necessaria a giustificare la sua qualificazione di società "socialista" fintanto che K non rimanga entro i limiti. La società deve essere considerata come sottoattrezzata, in vista di un modo di produzione partecipativo ed efficiente, finché K non raggiunge il valore del limite inferiore. Quando K passa a essere maggiore del valore al limite superiore, cessa

la possibilità di mantenere una distribuzione equa del controllo sulla potenza meccanica nella società. Spero di elaborare un modello teorico che illustri questa ipotesi. Se essa è corretta, esiste in ogni società concreta un "livello energetico di rendimento meccanico" entro cui un sistema politico partecipativo può funzionare in maniera ottimale. L'ordine di grandezza in cui questo livello si trova è indipendente dallo strumento tecnologico o dalla efficienza nella trasformazione dell'energia stessa. Al contempo, propongo che si verifichi questa stessa ipotesi in alcuni settori concreti che consumino una percentuale importante dell'energia meccanica nelle nostre società. Tali settori sarebbero: l'alloggio, gli aspetti meccanizzati dell'agricoltura e quelli del trasporto. Io mi sono risolto a presentare la mia argomentazione partendo da un'analisi di quest'ultimo settore.

Il paradigma della circolazione

A tal fine prendo in considerazione il campo della circolazione delle persone. Mi limiterò all'analisi della circolazione della gente e del suo equipaggiamento personale perché la circolazione di beni in quantità superiori esigerebbe una diversa impostazione. Nella circolazione distinguerò due mezzi di locomozione; il transito delle persone che usano la propria forza per spostarsi da un punto a un altro e il trasporto motorizzato. Includo nella circolazione totale due grandi classi statistiche di locomozione ben distinte l'una dall'altra: il viaggio, che sin dall'inizio comporta l'intenzione di dormire in altro luogo almeno una notte, e lo spostamento, o tragitto di andata e ritorno, che termina il giorno stesso nel suo luogo di origine. Il viaggio, come lo spostamento, può avere per scopo il lavoro, il turismo, il mercato o la partecipazione ad attività sociali.

Con l'esempio della circolazione credo di poter chiarire perché la "crisi energetica" sia un eufemismo dietro a cui si nasconde l'illusione che il consumo di energia e l'equità possano crescere allo stesso ritmo indefinitamente. La circolazione offre l'opportunità di esporre l'urgenza dell'analisi che propongo. Al tempo stesso, permette di richiamare l'attenzione sulla cecità che esiste di fronte a questa urgenza. Infine, mi permetto di presentare la mia argomentazione in una forma tale da poter essere intesa e verificata in discussioni pubbliche con partecipanti di qualsiasi livello di istruzione formale».

[2]. Si ricorda che le parentesi graffe apposte a una frase o parte di frase indicano una variante prevista dal solo testo tedesco qui ripreso.

[3]. Aggiunge qui *Energy* 1974:
«da parte dei membri più potenti della società».

[4]. Ma «un imperativo storico ad accentrare […]» in *Energy* 1978.

[5]. Quest'ultimo capoverso era spostato in nota da *Energy* 1974, e così integrato in *Energy* 1978:
«(Questa nota figurava nella prima edizione del presente saggio. In quel periodo stavo preparando due studi che dovevano integrarlo: uno sulla storia del servizio postale, l'altro su equipaggi e carichi nella storia. Rinunciai a tutti e due i progetti per scrivere *Nemesi medica*)».

L'industrializzazione del traffico

[1]. Diverso l'attacco del capoverso in *Energy* 1974:
«La gente si muove bene coi suoi piedi. Questo mezzo primordiale per spostarsi apparirà piuttosto efficiente, a un'analisi più ravvicinata, se paragonato con la sorte di chi vive nelle città moderne o in fattorie industrializzate. E riuscirà particolarmente suggestivo quando ci si renda conto che l'americano di oggi […]».

[2]. Aggiunge *Energy* 1974:
«un circolo che il ministero USA per il Commercio chiama "spostamento" [*"trip"*] per distinguerlo dal vero "viaggio" [*"travel"*] che si ha quando il cittadino, uscendo di casa, si munisce di uno spazzolino da denti».

[3]. Preferisce *Energy* 1974:
«a scapito della possibilità di imbattersi in un amico o di passare per il parco andando al lavoro».

[4]. Interpola a questo punto *Energía*:
«I mezzi di trasporto accentuano la divisione di classe nelle società ricche, ed essendo loro luoghi di destinazione le capitali del mondo povero, essi estendono a livello globale questo tipo di stratificazione».

[5]. Così il passo in *Energía*:
«L'opportunità occasionale che il lavoratore nero di Miami ha di passare due settimane di vacanza a Copacabana gli fa dimenticare che per il viaggio aereo di sei ore d'andata e sei di ritorno ha dovuto lavorare tre volte i giorni che sarebbero stati necessari per il viaggio in nave. Il povero del mondo moderno, in grado ogni tanto di accelerare, rinforza lui stesso l'illusione di cui è vittima predestinata e si fa complice della distruzione della struttura sociale dello spazio. Non solo chi usa l'aereo, ma anche chi ne difende l'uso coopera a distruggere la relazione plurimillenaria tra l'uomo e la sua geografia».

[6]. Ancora *Energía*:
«Senza dubbio, con queste attività fa marciare l'economia, assicura lavoro ai suoi compagni, profitti agli sceicchi arabi e giustificazione a Nixon per la sua guerra in Asia. Ma se ci chiediamo in che modo queste milleseicento ore, che rappresentano una stima di minima, contribuiscano alla sua mobilità, il quadro cambia».

La velocità paralizza la fantasia

[1]. Aggiunge a questo punto *Energy* 1974:
«La maggior differenza tra il Guatemala e il Kansas è che in America centrale c'è gente ancora esente da qualsiasi contatto con veicoli a motore, e perciò non ancora degradata dalla dipendenza da essi».

[2]. Così invece in *Energy* 1974:
«Non è più capace di crearsi un proprio dominio, di trasmettergli la propria impronta, di affermarvi la propria responsabilità. Non ha più fiducia nel suo potere di ammettere altri alla propria presenza e condividere consapevolmente lo spazio con loro. Non sa più affrontare da solo le distanze. Lasciato a sé stesso, si sente immobilizzato».
Così, invece, *Energía*:
«Attraversandolo a piedi, l'uomo trasforma lo spazio geografico in sua dimora, da lui dominata. Entro certi limiti, l'energia che applica al movimento determina la sua mobilità e la sua capacità di dominio. La relazione con lo spazio dell'utente di trasporti si determina attraverso una potenza fisica aliena al suo essere biologico. Il motore media la sua relazione all'ambiente in maniera tale, che egli dipende dal motore per definire il suo potere politico. L'utente è condizionato a credere che il motore aumenti la capacità dei membri di una società di partecipare al processo politico. Ha perduto la fede nel potere politico del camminare».

[3]. Così *Energy* 1974 conduce la prima parte del capoverso:
«Per sentirsi al sicuro in uno strano mondo in cui tanto i legami quanto la solitudine sono prodotto dei mezzi di trasporto, il passeggero abituale deve adottare una nuova serie di credenze e di aspettative. "Incontrarsi" significa per lui essere collegati da veicoli. Giunge a credere che il potere politico derivi dalla portata di un sistema di trasporto o, in sua assenza, sia il risultato dell'accesso allo schermo televisivo. Ritiene che la libertà di movimento consista nel diritto alla propulsione. Crede che il livello di democrazia sia in correlazione con la potenza dei sistemi di trasporto e di comunicazione. Non ha più fede nel potere politico delle gambe e della lingua».

Trasferimento netto di tempo di vita

[1]. *Energía* aggiunge:
«La Germania Federale ha consumato la sua terra in ragione dello 0,2 per cento all'anno nel decennio 1951-1960. Negli anni Sessanta era già arrivata a coprire permanentemente di asfalto lo 0,4 per cento del suo territorio».

[2]. Precisa *Energy* 1974:
«a una velocità effettiva tuttora superiore a quella possibile nel centro di Parigi, Londra o New York».

[3]. Prosegue *Energía*:
«In Thailandia i trasporti tradizionali erano a tal punto eccellenti e flessibili che mai il potere regale poté introdurre tasse sulla movimentazione del riso: infinite erano le vie per le quali si poteva sfuggire al controllo dell'esattore grazie a barchette eleganti e rapide, usando una vasta rete di canali. Tutto questo sistema, perfettamente democratico, è stato paralizzato per poter introdurre l'automobile, coprendo d'asfalto alcuni *khlong* (canali). Un'esigua minoranza di persone può ora muoversi rapidamente, mentre la maggioranza è diventata dipendente e deve comprare "trasporto".
Ciò che è valido in India, dove il reddito annuo pro capite arriva a settanta dollari, lo è altrettanto a Boston, dove la circolazione si è fatta più lenta che all'epoca delle carrozze a cavalli. Il tempo speso in attività connesse al trasporto cresce logicamente con gli investimenti fatti per accelerarlo. Una minoranza di bostoniani può permettersi il lusso di vivere in grattacieli, vicino al luogo di lavoro e usare il ponte aereo per fare un salto a New York e pranzarvi. Per la maggioranza, aumenta la porzione di ore di veglia passate a produrre "trasporto"».

[4]. «Corsa contro il tempo e contro la morte» la dice *Energía*.

[5]. Si legge qui in *Energy* 1974:
«Creano distanze per tutti, poi le riducono soltanto per pochi».

[6]. *Energía* introduce qui il seguente lungo passo, in parte attestato anche da *Le Monde*:
«Lo spostamento in massa non è una cosa nuova; nuovo è lo spostamento di massa quotidiano su distanze che non si possono coprire a piedi; nuova è la dipendenza da veicoli per compiere il tragitto quotidiano di andata e ritorno. L'uso quotidiano della diligenza, del risciò e del *fiacre* fu a suo tempo la comodità di un'infima minoranza, che non voleva sporcarsi i piedi o fare fatica, ma non superare il passo di chi camminava. Il transito quotidiano di massa appare solamente con la ferrovia. In Francia, tra 1900 e 1950, il chilometraggio per passeggero aumenta quasi cento volte. L'esistenza della ferrovia rese possibile l'espansione delle fabbriche, creando fin dall'inizio una nuova forma di discriminazione. Rese possibile al dirigente di impiegare in fabbrica gente residente a distanze maggiori di quelle che si possono coprire a piedi, creando così una campagna acquisti per la manodopera. La ferrovia, con la sua enorme capacità di trasporto, cominciò allora a trasformare lo spazio, permettendo la crescita della città, della periferia e della fabbrica sempre più gigantesca.
L'impatto diretto delle prime ferrovie ricadde sulla struttura dello spazio; nei suoi primi anni il treno poté accentuare i privilegi costituiti, con la prima classe che i ricchi usavano per i loro affari e le loro vacanze, mentre i poveri si videro costretti a usare ogni giorno la terza. Però non era ancora la velocità a determinare la distinzione. Fu verso la fine del secolo che le cose cambiarono. La velocità si trasformò in fattore di discriminazione. Il treno espresso già correva a velocità tripla rispetto al treno del latte, ed era più costoso. Vent'anni dopo, con l'uso comune dell'automobile, l'uomo della strada si trasformò nello *chauffeur* di sé stesso. I benefici della velocità, arrivati ovunque, giunsero a costituire la base per i privilegi riservati alle nuove élite.
La percentuale di gente che impiega oggi un autista è più o meno la stessa di due generazioni fa; solo che oggi il salario dell'autista lo pagano le imprese, i ministeri e i sindacati. Ma oltre all'autista, questa gente è la stessa che usa aerei ed elicotteri, vive in prossimità delle arterie di trasporto e lavora

in luoghi vicini al ristorante, al barbiere, ai negozi. Ben al di là di quanto potesse il treno, i nuovi livelli di velocità uniscono le zone burocratiche privilegiate, gli spazi residenziale più attraenti e le stazioni turistiche di lusso dentro un'orbita chiusa a cui le masse hanno accesso fondamentalmente attraverso la televisione. Nei Paesi dell'Europa dell'Est, dove il numero di luoghi privilegiati per chi ha un'auto a disposizione è minore, la sua importanza relativa è forse maggiore».

[7]. La frase «On peut mesurer le progrès de la prospérité publique aux comptes des diligences», attribuita a Napoleone, si legge nel *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, vol. 6, Paris 1870, s.v. «Diligence». Mentre quella riportata appena sopra, che Illich attribuisce a Valéry, può leggersi nel paragrafo *Vitesse et débits dérisoires* della *Lenteur des transports* in Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, che vedi oltre, nella finale Bibliografia.

[8]. Così corregge questi dati *Energy* 1978: «nel 1740, prima che si aprissero le nuove strade regie, la diligenza ce ne metteva ancora 158»; le diligenze ribaltate sono 4150 (così già in *Energy* 1974); Napoleone III aveva solo «toccato» i novantasei chilometri orari, e centotrenta è il moltiplicatore del chilometraggio per passeggero in Francia non già «tra il 1850 e il 1900», ma «nel giro di una generazione».

L'inefficienza dell'accelerazione

[1]. Annota *Energy* 1978 a questo punto:
«Dall'epoca della pubblicazione di questo scritto (1973), sono state e fatte e pubblicate molte ricerche sull'argomento; per una bibliografia ragionata si veda Dupuy e Robert, *Les chronophages*, cit. [ma: Robert, *Le temps qu'on nous vole*, cit.]».

[2]. «Pagare meno tasse per consentire ad ancora meno persone […]» in *Energy* sia nel 1974 che nel 1978.

Il monopolio radicale dell'industria

[1]. Anatol Rapoport (1911-2007), matematico e teorico dei giochi a scopo di risoluzione dei conflitti, autore con Albert M. Chammah del *Prisoner's Dilemma*, The University of Michigan Press, Ann Arbor MI 1965.

[2]. In *Energy* 1974:
«alla fine del quale tutti guadagnano: non solo quelli che ottengono il diritto di attraversare una proprietà precedentemente cintata, ma anche quelli che abitano lungo la strada»
(«ma anche il suo proprietario che ora ha una strada» in *Energy* 1978). *Énergie* preferisce:
«un gioco in cui tutti i partecipanti possono ottenere un guadagno in mobilità e in spazio di movimento».

[3]. Paolo Soleri (1919-2013), fautore di un urbanesimo tridimensionale; Konstantinos Doxiadis (1913-1975), iniziatore di una scienza integrale dell'insediamento umano («echistica»); per Buckminster Fuller, vedi sopra, nella parte II, *L'inversione politica*, nota 9.

La soglia invisibile

[1]. Più ampia e interessante l'apertura di *Energía*:
«C'è da chiedersi perché la ricerca continui a orientarsi allo sviluppo di trasporti ogni volta più dannosi piuttosto che cercar di determinare le condizioni ottimali della circolazione. C'è una ragione ovvia per questo, secondo me. Non si possono identificare le condizioni per una circolazione ottimale

se non si decide a priori che la circolazione in questione dev'essere la locomozione delle persone e non quella dei veicoli. Orbene, per poter fissare gli obiettivi di un sistema di trasporti sulla base di questa premessa, va preso in considerazione che le persone hanno una capacità innata di muoversi, senza che per questo necessitino dell'aiuto dei politici o degli ingegneri. Per quanto possa sembrare strano all'uomo comune, è precisamente questa mobilità naturale dell'essere umano ciò a cui non danno valore formale le grandi équipe di professionisti che preparano la maggior parte dei grandi studi sulla riorganizzazione della circolazione necessaria nei prossimi dieci anni.
Posta la premessa che l'uomo nasce dotato di alta mobilità, caratteristica della sua natura e per solito soddisfacente, si impone il problema di come salvaguardare questa mobilità naturale, a prescindere delle misure che vengono prese per "migliorarla". Una delle forme che garantiscono il godimento della mobilità naturale consiste nell'imporre un limite all'industria del trasporto – limite che, a un certo livello, assume la forma di restrizioni sulla velocità. L'ostacolo maggiore per la discussione razionale di questo tema è l'ordine di grandezza entro cui si trova questo limite.
L'utente capisce che certe velocità devono essere escluse, capisce che la generalizzazione dell'aereo supersonico gli impedirebbe il riposo e il sonno, e molto probabilmente toglierebbe ai suoi nipoti l'ossigeno necessario per vivere. Capisce senza difficoltà che ci sono velocità massime, ma non ha riflettuto sulla possibilità di velocità ottimali. Le discussioni sulle velocità che portano a una circolazione ottimale gli sembrano arbitrarie o autoritarie. Dall'altro lato, al ciclista o al mulattiere appaiono prive di senso. Per entrambi, ciò che potrebbero arrivare a identificare come velocità ottimale nella circolazione è diverso da ciò che conoscono per esperienza diretta. Una velocità quattro o sei volte maggiore a quella di un pedone costituisce un limite troppo basso perché l'utente del sistema dei trasporti lo prenda in considerazione, ed è troppo elevato per i tre quarti dell'umanità che tuttora si muove con le proprie forze. È qui che sta l'ostacolo per la politicizzazione del problema».

[2]. Prosegue qui *Energy* 1974:
«Questi pianificatori credono veramente nel *problem-solving* industriale, sicché la soluzione reale della congestione del traffico resta fuori della loro capacità di comprensione».

[3]. Più chiaramente in *Energy* 1974:
«che quell'uomo ha evitato ad altri dieci abitanti del villaggio di perdere tempo per la strada»;
in *Energía*:
«che sebbene quest'uomo passerà tre giorni interi del mese in cammino, la maggioranza dei suoi famigliari non avrà bisogno di uscire dal villaggio».

[4]. Precisa *Energy* 1974:
«l'uno separatamente dall'altro».

[5]. *Energía*, che segue una linea argomentativa diversa, recita all'incirca a questo punto:
«A questa difficoltà generale quanto al dar rilievo politico alla questione della velocità, si aggiunge un altro ostacolo anche più palese. L'utente di trasporti non è cliente solo delle strade. È quasi sempre un uomo moderno, il che equivale a dire che è un cliente altrettanto incatenato ad altri sistemi pubblici, come la scuola, l'ospedale e il sindacato. È condizionato a credere che solo gli specialisti possano capire i perché delle cosiddette "caratteristiche tecniche" secondo cui funzionano i sistemi: solo il medico può identificare e curare la sua febbre, e solo il maestro abilitato deve insegnare a leggere al suo bambino. Allo stesso modo è abituato a confidare negli esperti come coloro che, unici, sanno perché il treno pendolare parta alle 8:15 e alle 8:41, o perché le auto si facciano sempre più complesse e costose senza con ciò migliorare la circolazione. L'idea che attraverso un processo politico si potrebbe individuare una caratteristica tecnica tanto elementare quanto la "velocità critica" che qui stiamo studiando gli pare frutto della ingenua fantasia di un vecchio, un ignorante, un luddista, un demagogo irresponsabile. Il suo rispetto per lo specialista che nemmeno conosce si è trasformato in cieca sottomissione alle condizioni che costui ha stabilito. La mistificazione propria e caratteristica dell'uomo-cliente è il secondo ostacolo per il controllo popolare della circolazione».

[6]. In *Energy* 1974:
«una grandezza naturale [quest'ultimo termine è enfatizzato nell'edizione del 1978] che sia tanto ineluttabile quanto limitata».

[7]. *Energy* 1974:
«che permette ora ai campioni della proprietà pubblica di definirsi avversari politici dei sostenitori dell'impresa privata».
Ma interessante, anche qui, il trattamento del passo in *Energía*:
«C'è un terzo ostacolo alla rigenerazione della circolazione: che essa avvenga per iniziativa della maggioranza è in potenza socialmente esplosivo. Se in un solo campo importante le masse arrivassero a capire fino a che punto sono state il fantoccio di una illusione tecnologica, la stessa mutazione di coscienza potrebbe facilmente estendersi ad altri campi. Se fosse possibile identificare pubblicamente un valore massimo per le velocità veicolari come condizione per un traffico ottimale, analoghi interventi pubblici sulla tecnostruttura diventerebbero molto più facili. La struttura istituzionale globale è tanto integrata, tanto rigida e fragile, che da qualunque punto critico di essa si può produrre un collasso. Se il problema del traffico si potesse risolve per intervento popolare e senza riferimento agli esperti nel campo dei trasporti, si potrebbe allora applicare il medesimo trattamento ai problemi dell'istruzione, della sanità, dell'urbanistica, fino a quelli delle chiese e dei partiti. Se a tutti gli effetti e senza aiuto di esperti i limiti critici della velocità fossero definiti da assemblee rappresentative del popolo, allora si aprirebbero crepe alle basi stesse del sistema politico. Così, la ricerca che propongo è fondamentalmente politica e sovversiva».

I gradi della mobilità («elogio» della bicicletta)

[1]. *Narrenlob* nell'originale; solo «gradi della mobilità» in *Énergie*, «gradi della mobilità autoalimentata» in *Energy* 1974, «sui gradi del "muoversi"» in *Energía*.

[2]. Propriamente, alla data qui indicata da Illich, fu applicata al preesistente biciclo una variante del cuscinetto a sfere (materialmente realizzato verso la metà Settecento).

[3]. Il tedesco reca qui «ein Kilogramm», diversamente da ogni altra edizione nota (compresa la traduzione francese che da esso deriva) e in contraddizione col seguito del testo stesso.

[4]. Si legge a questo punto in *Energía*:
«Solo alcuni popoli, in rari momenti della loro storia, dedicarono probabilmente una percentuale maggiore del tempo comune per muoversi o per occuparsi dei loro veicoli e motori animali, ad esempio i mongoli nelle loro guerre.
Un secolo fa l'uomo inventò una macchina che lo dotò di una efficienza ancora maggiore: la bicicletta. Si trattava di una invenzione innovativa, basata su materiali nuovi, ancora impensati al tempo del giovane Marx, e combinati tra loro da una tecnologia ingegnosa».

[5]. Nel 1978, *Energy* aggiungeva a questo punto:
«Questa [rivoluzione] differiva sia dalla rivoluzione, sostenuta dalla staffa, che aveva messo il cavaliere in groppa al proprio cavallo, sia da quella, sostenuta dal galeone, che aveva ampliato l'orizzonte dei marinai del re. Il cuscinetto a sfere aprì una vera crisi, un'autentica scelta politica […]».

[6]. Le corsie diventano «tre» in *Energy* 1978.

[7]. «senza che il suo veicolo produca nuove zone da cui lui è bandito» in *Energy* 1974.

[8]. «Prima di chiedere alla gente di pagare, i fautori dell'accelerazione dovrebbero cercare di esibire le prove a sostegno di quanto pretendono» conclude invece *Energy* 1974.

[9]. Diverso il trattamento del capoverso in *Energía*:

«In Vietnam, un esercito iperindustrializzato non ha potuto sconfiggere un popolo che si muove alla velocità della bicicletta. Questo dovrebbe darci da pensare: talvolta la seconda forma dell'impiego della tecnica è superiore alla prima. Naturalmente è da vedere se i nordvietnamiti sono disposti a rimanere entro questi limiti di velocità, che sono gli unici suscettibili di rispettare i valori stessi che hanno reso possibile la loro vittoria. Fino a questo momento, i bombardieri americani li hanno privati di benzina, motori e strade, e li hanno costretti a impiegare una tecnica altrettanto moderna, molto più efficace, equa e autonoma di quella che Marx avrebbe potuto immaginare. È da vedere se ora, in nome di Marx, non si lanceranno in una industrializzazione quantitativamente tanto superiore a quella che Marx poté prevedere, da rendere impossibile la applicazione degli ideali che egli formulò».
Si ricordi infine che questo stesso esempio del «popolo in bicicletta» opposto a un «esercito iperindustrializzato» già chiudeva un testo programmatico di Illich, composto quattro anni prima, quale *Assistenza allo sviluppo: una povertà pianificata* (vedi in *Opere complete*, vol. I, p. 226), non per caso riproposto, insieme a *Energia ed equità*, nel volume ricapitolativo del 1978 *Toward a History of Needs* (pp. 54-67).

Il motore come dominante e come sussidiario

[1]. Aggiunge *Energy* 1974:
«senza inconvenienti purché non scaccino lo scalatore dalla sua pista».
Così, nel suo insieme, il passo in *Energía*:
«Le motociclette possono trasportare persone scavalcando colline, ma possono farlo in forma pacifica solo se non creano inconvenienti a una maggioranza che deve salire a piedi. I treni possono estendere il raggio di esperienza per una maggioranza, ma possono farlo solo se con questo offrono uguale opportunità a tutti di essere più vicini tra loro».

[2]. I chilometri orari sono «tre» in *Énergie*.

[3]. Così il passo corrispondente in *Énergie*:
«Bisogna viaggiare a una velocità che consenta al tempo del viaggio di restare tempo del viaggiatore. Se si resta al di qua di questi limiti, si riducono i costi di tempo del viaggio, per la produzione come per il viaggiatore».

[4]. Corregge *Energy* 1978:
«su quella mobilità personale che è, intrinsecamente e principalmente, un valore che si crea nell'uso».

Sottosviluppo, sovrasviluppo e maturità tecnologica

[1]. Il testo tedesco e di conseguenza quello francese si discostano notevolmente, in quest'ultimo capitolo, dalla versione inglese, a sua volta anticipata quasi letteralmente da quella spagnola, né troppo lontana dal testo originale su *Le Monde*.

[2]. Aggiunge qui *Energy* 1974:
«o di fornire come supplemento un cambio a cinque velocità a chi voglia trasportare altra gente pedalando»;
e di seguito:
«se non può offrire trasporti pubblici motorizzati gratuiti per chi intende viaggiare per più di poche ore consecutive»;
«ma alla velocità di una bicicletta!» precisa la versione del 1978.

[3]. Prosegue *Energy* 1974:

«[Un mondo] in cui il modo di produzione industriale è complementare ad altre forme autonome di produzione. C'è posto, in altre parole, per un mondo di maturità tecnologica. Per quanto riguarda il traffico, è il mondo di coloro che hanno triplicato le dimensioni del loro orizzonte quotidiano salendo su una bicicletta. E anche il mondo caratterizzato da una varietà di motori ausiliari disponibili per i casi in cui la bicicletta non basti più e una spinta supplementare non limiti né l'equità né la libertà. Ed è, ancora, il mondo dei lunghi viaggi: un mondo dove ogni luogo è accessibile a ogni persona, secondo il suo talento e la sua velocità, senza fretta e senza paura, per mezzo di veicoli che coprono le distanze senza far violenza alla terra che l'uomo ha calcato per centinaia di migliaia d'anni».

[4]. Prosegue *Energy* 1974:
«tiene la gente in uno stato di frustrazione per l'inefficienza del suo lavoro e incoraggia l'asservimento dell'uomo all'uomo»;
quindi:
«La sovraindustrializzazione non ammette differenze quanto a sistema di produzione e stile politico. Impone le sue caratteristiche tecniche alle relazioni sociali».
Più ampiamente *Energy* 1978:
«La sovraindustrializzazione asservisce le persone agli strumenti divenuti oggetto di culto, ingrassa di bit e di watt i gerarchi delle professioni e porta a tradurre l'ineguaglianza di potere in enormi divari di reddito. Impone ai rapporti di produzione di ogni società i medesimi trasferimenti netti di potere, qualunque sia la fede professata dai dirigenti e qualunque danza della pioggia o rito penitenziale essi guidino. La maturità tecnologica permette a una società di seguire una rotta libera da ambedue le forme di asservimento; attenzione però: quella rotta non è segnata sulle carte».

[5]. Si legge qui in *Energy* 1978:
«combinata con la sperimentazione, [la teoria] può identificare l'ordine di grandezza entro il quale la velocità veicolare diventa un determinante sociopolitico. Ma non esiste genio, né esperto, né club elitario che possa fissare alla produzione industriale un limite che risulti politicamente attuabile. La necessità di questo limite come alternativa al disastro è il più forte argomento a favore della tecnologia radicale».

[6]. *Energy* 1974 introduce a questo punto il seguente capoverso:
«Il limite di velocità dei veicoli può diventare operativo solo quando rispecchia l'interesse illuminato della comunità politica. Ma ovviamente tale interesse non può neanche esprimersi in una società dove un'unica classe monopolizza non soltanto il trasporto, ma le comunicazioni, la medicina, l'istruzione, le armi. Che questo potere lo detengano proprietari privati oppure i potenti manager di un'industria che giuridicamente appartiene ai lavoratori non fa differenza. Questo potere deve essere recuperato e sottoposto all'equilibrato giudizio dell'uomo comune. La riconquista del potere inizia quando ci si rende conto che il supponente burocrate, proprio per la sua cultura da esperto, non è in grado di vedere il modo più ovvio per superare la crisi energetica, come non è stato capace di vedere la soluzione più ovvia della guerra nel Vietnam».

[7]. Così vuole la versione tedesca, ma in precedenza: «libération du manque» in *Le Monde* e poi in *Énergie*, cui corrisponde «liberazione dalla penuria» nella versione italiana del 1974 e «dalla carenza» in quella del 1981; «liberation from dependence» nel testo inglese del 1974 e poi del 1978, anticipati da *Energía* che rende «*liberación de la dependencia*». Come si vede, il testo tedesco fa una scelta significativamente diversa.

[8]. *Energía* introduce a questo punto il seguente capoverso:
«Gli uomini che hanno i piedi per terra, che padroneggiano la loro dimora ed esercitano il potere innato di muoversi sanno dove sta il centro della Terra. Sanno vivere in un circondario, conoscere i loro vicini, fermarsi a parlare con l'uomo che incontrano all'angolo della strada, passeggiare e sedersi su una panca del marciapiedi».

[9]. Precisa *Energy* 1974:

«senza disperderla tra i venti dell'accelerazione».

[10]. Rilevante excursus di *Energía* a questo punto:
«Ciò che ora minaccia tanto i Paesi ricchi quanto i Paesi poveri è precisamente il contrario. Più che non gli sceicchi arabi o le compagnie petrolifere internazionali, la crisi energetica recentemente "scoperta" avvantaggia la classe di governo e i suoi lacchè professionali. Invece di identificare il minimo di carburante necessario per la maggior mobilità personale, questi cercano di obbligarci a consumare il massimo di mezzi di trasporto che si possono far funzionare col carburante disponibile. Gli ingegneri del traffico impongono limiti di velocità di ottanta chilometri orari su strada, perché a quella velocità l'efficienza dei motori è massima, e di quaranta chilometri orari nei punti di congestione del traffico perché così c'è modo di far stare in ogni chilometro di strada asfaltata il numero massimo di veicoli. Regolamenti e orari aumentano, così come riserve e privilegi per dottori, polizie, potentati vari. Il limite tecnocratico in pro del trasporto si trova così in opposizione diametrale al limite politico che si dovrebbe decidere a protezione del transito umano. Ma così si fa però al tempo stesso più evidente la contraddizione tra la razionalizzazione del traffico veloce e la qualità della circolazione. Più duri, irritanti ed evidenti i sacrifici imposti alla maggioranza dai guardiani notturni del modo industriale di produzione, più probabile l'emergere di una coscienza maggioritaria in favore della limitazione di tutta la circolazione a una velocità dell'ordine dei venticinque chilometri orari, che per la grande maggioranza significherebbe più equità, libertà e accesso reciproco».

[11]. Un «processo politico», precisa qui *Energy* 1978,
«che demistifichi e detronizzi la velocità e che limiti la spesa pubblica di denaro, tempo e spazio per il traffico al solo perseguimento di un eguale accesso reciproco. Tale processo equivale alla sorveglianza pubblica su un mezzo di produzione, volta a impedire che esso divenga un feticcio per la maggioranza e un fine per i pochi. Il processo politico, d'altro canto, non avrà mai il sostegno d'una vasta maggioranza se non fisserà i propri obiettivi prendendo a riferimento un criterio che sia verificabile pubblicamente e operativamente. Si ottiene un criterio del genere quando si riconosce una soglia socialmente critica della quantità di energia incorporata in una merce, ad esempio il chilometro/passeggero. Una società che tolleri la trasgressione di questa soglia storna inevitabilmente le proprie risorse dalla produzione di mezzi che possano essere condivisi equamente e le trasforma in combustibile per una fiamma sacrificale che immola la maggioranza. Una società che invece limiti la velocità massima dei propri veicoli in conformità con tale soglia adempie a una condizione necessaria – benché non certo sufficiente – per il perseguimento politico dell'equità».

[12]. Impatto «sull'ambiente sociale», precisa *Energy* 1974.

[13]. Così conclude *Energy* 1974:
«Il punto cruciale nel quale si possono invertire questi effetti non è, però, oggetto di deduzione, ma di decisione».

Postfazione

«Bemerkungen zu Ivan Illich, *Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft*», pp. 71-80; in precedenza, «Comments on Ivan Illich, *Energy and Equity*», datato Cuernavaca 27 aprile 1973 e Coimbra giugno 1973, in «CIDOC Cuaderno no. 84», doc. 73/39, pp. 1-9: trattandosi di documento appartenente all'elaborazione collettiva del testo, è ragionevole pensare che sia stato Illich stesso a volerlo includere nella edizione tedesca del suo pamphlet.
Boaventura de Sousa Santos (1940), formatosi in Diritto presso l'Università della natia Coimbra, quindi in Filosofia del diritto a Berlino Ovest e infine in Sociologia del diritto a Yale, partecipò a Cuernavaca ai seminari preparatori della *Convivialità*, contribuendovi col saggio da lui stesso qui richiamato in nota, risalente all'agosto del 1972. In tale occasione egli inquadrava la proposta teorica

di Illich sul piano filosofico mediante un confronto col Marx dei suoi studi tedeschi e americani, su quello sociologico a partire dall'osservazione di forme di legalità autonoma scoperte nella *favela* della sua ricerca dottorale (*Law against Law. Legal Reasoning in Pasagarda Law*, «CIDOC Cuaderno no. 87», Cuernavaca 1974; poi *Direito dos oprimidos*, Almedina, Coimbra 2014). Tra '72 e '73 fu a lungo a Cuernavaca stabilendovi con Illich una familiarità e una dialettica che ne avrebbero fatto il postfatore ideale del nostro testo, per sintonia e insieme distanza critica, in un Paese come la Germania («Ivan Illich giocò un ruolo molto importante [nella mia formazione] perché era colui che parlava a favore delle tecnologie native e del sapere locale. Non ero del tutto convinto da lui; avevamo bellissime discussioni notturne, perché io venivo da un Paese molto povero, e per di più una dittatura, onde credevo che ci fossero alcuni elementi della modernità per noi necessari, il progresso tecnologico ecc.; ero però consapevole che dovessimo renderci conto di come la tecnologia non sia mai neutrale e ci siano diverse tecnologie alternative»: cfr. la sua testimonianza nelle *Conversations in Post-Colonial Thought*, a cura di Kathy P. Sian, Palgrave-McMillan, New York 2014, pp. 63-80, in part. pp. 66-67). Rientrò subito dopo in Portogallo per l'intervenuta «rivoluzione dei garofani» (marzo 1974) e quivi s'impegnò nel successivo decennio per la ricostruzione del Paese e la rielaborazione del passato colonialista testé concluso. Obiettivo della sua riflessione divenne via via la problematizzazione radicale delle concettualità invalse nel sapere occidentale, in vista di un pluralismo epistemologico che avrebbe fatto di lui, in anni recenti, un ascoltato critico della globalizzazione da prospettiva «altermondialista».

Bibliografia

«Bibliographie», pp. 81-89; presente in tutte le edizioni, ma in nessuna di quelle italiane, la si propone qui con alcune correzioni e integrazioni.

[1]. John McHale, *Phase I (1965) Document Four. The Ten Year Program* (World Design Science Decade 1965-1975), World Resources Inventory, Southern Illinois University, Carbondale IL 1965. La «parte IV» si riferisce al quarto capitolo (non numerato), *The Service Industries*, pp. 79-98.

[2]. Apparso con il titolo «Hierarchical Growth», in *Bulletin of Atomic Scientists*, vol. 26, n. 9, novembre 1970, pp. 2-4, 46-48; ristampato con il titolo «Hierarchical Restructuring», in *Radical Software*, vol. 2, n. 1, 1972, pp. 28-32.

Appendice

Per studiare con noi al CIDOC

Ivan Illich

Questa lista di libri è l'inizio di un esperimento. Per le persone che frequentano il CIDOC e studiano un tema comune, vuol essere un aiuto a familiarizzare tra loro. Per questa prima edizione, devo prendermi io l'intera responsabilità; le prossime saranno aperte al contributo di altri.

Negli anni dal 1973 al 1975, diverse persone avranno preso l'iniziativa di convocare seminari o laboratori vertenti tutti su un tema comune: *limiti multipli, fondamentali e indipendenti alla crescita industriale*.

Il CIDOC offre molti vantaggi per l'organizzazione di seminari, per quanto le magre risorse della sua biblioteca costituiscano un'importante limitazione. Per il tema di studio prescelto, né Cuernavaca, né alcun'altra istituzione messicana offrono alla ricerca servizi di prim'ordine. Al CIDOC, per più di un decennio, le acquisizioni librarie si sono limitate ad aree degli studi latinoamericani attentamente selezionate. Oltre a ciò, la biblioteca è servita da deposito provvisorio per libri o documenti necessari ai corsi offerti, e raccolti dagli studiosi che li proponevano.

Per rimediare a queste lacune, dunque, il principale obiettivo di questa bibliografia è quello di fornire al potenziale partecipante alle attività del CIDOC informazioni sui libri che hanno attinenza al seminario da me condotto e sono disponibili in biblioteca. Sono elencati i titoli effettivamente utilizzati nel corso della sessione estiva 1972 del mio seminario, oltre a una decina di testi che ho consultato altrove, ma di cui non sono ancora potuto entrare in possesso. L'elenco funge anche da bibliografia per il documento *Retooling Society II*. I commenti da me aggiunti a molte voci sono destinati primariamente ai partecipanti al seminario.

La lista verrà ripubblicata periodicamente quando nuovi titoli saranno disponibili. Desidero incoraggiare tutti i partecipanti al seminario a

integrarla. Come potete vedere dal catalogo, un iscritto il cui nome sia incluso nell'ICLAS[1] sarà rimborsato fino a cinquanta dollari per titoli che considera rilevanti rispetto al tema che ha promesso di trattare. Partecipanti di questo genere possono portare a Cuernavaca qualsiasi libro, documento o fotocopia, ma saranno rimborsati solo se depositano questo materiale al bibliotecario immediatamente al loro arrivo a Cuernavaca.

Se il nome di un partecipante al mio seminario non è nel suddetto catalogo, sarà ancora rimborsato da me personalmente entro limiti ragionevoli, se il libro già non è in dotazione alla biblioteca e se mi consegna assieme al libro una breve spiegazione scritta della sua pertinenza al tema dei *limiti multipli*.

Quando questa lista sarà ripubblicata, alla fine della sessione gennaio-marzo auspicabilmente, verranno aggiunti, nella forma in cui saranno stati forniti, sinossi o commenti di carattere analitico o critico. I commenti possono essere scritti da ogni partecipante al progetto. Non dovranno superare le venti parole, di regola, ma saranno considerati accettabili testi fino a cento parole. I commenti critici dovranno essere firmati. Potranno esservene di più autori sullo stesso titolo. Dovranno essere datati, in modo da rendere chiara la successione delle idee o i cambiamenti di opinione del commentatore. Il curatore non toccherà i testi proposti, ma potrà rifiutare quei commenti che non consideri redatti a dovere.

Se questa bibliografia, da semplice lista informativa che è, diventerà una guida allo studio, avrà raggiunto il suo secondo obiettivo. Auspicabilmente, funzionerà anche da conoscenza reciproca per i partecipanti allo studio dei *limiti multipli*. Una copia ne viene tenuta in biblioteca in ampie schede, per render possibile ai partecipanti aggiungere continuamente nuovi titoli e commenti.

La lista è stata dattiloscritta da John Brewer sulla base delle mie schede personali, in parte manoscritte. Non ho potuto revisionarla e correggerla prima di partire quest'oggi per un lungo viaggio, ma dietro pressione di alcuni partecipanti alla sessione di quest'estate permetto che essa sia fatta circolare in questa forma non rivista, e mi scuso con quanti la utilizzeranno per gli errori che probabilmente contiene.

Libri e articoli

ACADEMIE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES, *Civilisation technique et humanisme*, Beauchesne, Paris 1968.
Nella concezione antica, due attori entravano in gioco: Dio e l'uomo, con la preminenza di Dio sull'uomo. Nella concezione odierna, di nuovo due attori sono in gioco: l'uomo e la natura. Le forze naturali non sono più concepite come creature, ma come dati oggettivi che l'uomo è ora chiamato a dominare.

AMERICAN CHEMICAL SOCIETY, *Cleaning Our Environment. The Chemical Basis for Action*, Washington DC 1969.
Un'ampia bibliografia.

ANDREWARTHA, Herbert, *Introduction to the Study of Animal Populations*, University of Chicago Press, $5.00.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Anchor Books, 1959.
Esplorazione filosofica dell'uomo all'opera [*at work*] e al lavoro [*at labor*].

ATKINSON, Frank, «The Horse as a Source of Rotary Power», in *The Newcomen Society Transactions*, vol. 33, n. 1, 1960/1961, pp. 31-55.
Un panorama completo di ruote, mulini e sgranatrici azionati da cavalli, a partire dall'antichità. Nove illustrazioni, quindici fotografie e rimandi bibliografici a piè di pagina.

BACHOFEN, John, *Myth, Religion and Mother Right*, Princeton University, 1970.
A commento, vedi FROMM, E., *The Significance of the Theory of Mother Right for Today*.

BAERWALD, Friedrich, «Problems of Professionalism», in *Thought*, vol. 45, n. 178, pp. 372-390.
Densa e serissima analisi del monopolio radicale instaurato dalle professioni, che sempre più impone alla gente come fare le cose, ma non le dice che cosa fare, se si esclude gran parte di quello che potrebbe fare mentre viene costretta a farlo in un certo modo.

BANKA, Josef, «Markcistckaja Filosofija a Voproc Prisposoblenija Celovkak Novim Texnixeskim Dostizenijam» (La scienza dell'uomo [ma: La filosofia marxista] e i problemi di adattamento del progresso tecnico all'uomo), in *Studia Filozoficzne*, Mosca [ma: Varsavia], vol. 5, 1971, pp. 323-346[2].
Una teoria generale che abbraccia la totalità dei problemi connessi all'influenza della tecnologia sulla personalità umana, piuttosto che sole considerazioni ecologiche. L'uomo deve essere protetto da una aumentata pressione tecnica in diverse dimensioni. Si spera che questo articolo venga tradotto in francese e inglese per l'inizio del 1973. Assolutamente complementare a *Retooling Society*.

BARAN, Michael, «Social Control of Science and Technology», in *Science*, vol. 172, 7 maggio 1971.
Può il sistema giuridico imporre un efficace controllo sociale prima che sia inflitto alla società un danno molto consistente o addirittura irreparabile? Norme di legge stabilite da giudici vengono sempre dopo, di solito molto dopo, che il potenziale danno sia stato dimostrato.

BARKIN, David, *El consumo e la via chilena al socialismo. Reflexiones en torno a la decisión automotriz*, Centro de estudios socio económicos, Fac. de Ciencias Econ., Universidad de Chile, 1972.
La decisione di espandere l'industria automobilistica è un grave errore. Richiede la permanenza dell'attuale concentrazione del profitto, determina la distribuzione degli stanziamenti governativi, ha effetti negativi sul trasporto e sarebbe un impedimento di prima grandezza alla realizzazione del socialismo.

BARNET, Millie, *Health Care in Convivial Society*, Doc. Límites, 72/17.
Ha richiamato la mia attenzione su errori in una precedente versione di *Retooling*.

BATEMAN, G.H., *A Bibliography of Low-Cost Water Technologies*, Intermediate Technology Development Group, London 1971.
Prima che possano essere specificate forme appropriate di uso della terra e una pratica agricola, è necessario identificare le tecniche applicabili alla raccolta e trattamento dell'acqua. Questa bibliografia è indicativa della superiorità relativa, in molte circostanze, di dispositivi semplici, a basso costo, non professionali rispetto ai grossi impianti.

BATES, Marston, *The Forest and the Sea. A Look at the Economy of Nature and the Ecology of Man*, Random House, 1960.
Ha l'equilibrio di un grande classico.

BERG, Ivar, *Education and Jobs. The Great Training Robbery*, Praeger, 1970.
La decisione della Corte suprema sul caso Griggs *vs* Duke Power (vedi ILLICH, Ivan, *Perché dobbiamo deistituzionalizzare la scuola*) si è basata su questa ricerca di Berg.

BERGER, Peter, «Languages of Murders», in *World View*, gennaio 1972.
Sia Manson che Calley si sentivano innocenti per i loro massacri, dal momento che avevano «classificato» le loro vittime, privandole con ciò della loro umanità. Entrambi obiettarono alla convocazione di psichiatri per la loro difesa. Il linguaggio tecnologico deumanizza la vittima e priva l'assassino della sua individualità.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*, Doubleday, 1966.
La distorsione dell'immaginazione sociale nel corso del processo di industrializzazione può essere fruttuosamente analizzata per mezzo delle categorie elaborate in questo libro.

BERNARD, Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Vrin, Paris 1966.
Vedi CANGUILHEM.

BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 5 voll. fino al 1972. Trad. ingl.: *Illuminations*, Schocken, 1971.
È stato il primo, con Adorno e Horkheimer, a sviluppare una posizione critica di sinistra nei confronti del Progresso. Ma era molto meno pessimista dei suoi due colleghi. Marcuse lo considera troppo utopista per poter [suscitare][3] la rivoluzione. Chiede un socialismo che metta in questione la necessità di espandere l'industria.

BERTALANFFY, Ludwig von, *General Systems Theory*, New York 1968.
Teoria dei sistemi influenzata fondamentalmente da una visione umanista. Vedi BOGUSLAW.

BOGUSLAW, Robert, *The New Utopians. A Study of System Design and Social Change*, Prentice Hall, 1965.
Di assoluto rigore, senza utilizzare un linguaggio esoterico.

BORING, Edwin, «The Beginning and Growth of Measurement in Psychology», in WOLF, H., *Quantification*.
Come e perché la misurazione è entrata in questo campo: lo studio di Fechner sulla capacità di discernimento dei sensi (1860); lo studio dei tempi di reazione; Ebbinghaus sull'apprendere e ricordare (1885) e Galton, un cugino di Darwin, nello studio sperimentale delle differenze mentali individuali.

BORLAUGH, Norman, «The Green Revolution, For Bread and Peace», in *Bulletin of Atomic Scientists*, giugno 1971, p. 48.
Discorso per il conferimento del premio Nobel.

BOULDING, Kenneth E., *Conflict and Defense*, Harper & Row.
Tentativo di creare una nuova teoria generale dei conflitti.

BOULDING, Kenneth, *Economics as a Science*.

BOULDING, Kenneth E., «The Scientific Revelation», in *Bulletin of Atomic Scientists*, settembre 1970, pp. 13-18.
«C'è un certo assunto implicito, oggi, che la scienza sia qualcosa al di sopra e al di là della società…» Perora «una molto maggiore simbiosi tra la subcultura scientifica e le altre subculture… piuttosto che una qualsiasi sorta di conquista delle altre culture…»

BOURDIEU, Pierre, e PASSERON, Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éd. Minuit, 1970.
Insuperato in ogni lingua come descrizione dei concreti effetti del curricolo occulto della scolarizzazione su una nazione.

BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle et capitalisme*, vol. 1, Paris 1967.

BROWN, D.G., «The Value of Time», in *Ethics*, vol. 80, n. 3, aprile 1970, pp. 173-184.
Un saggio brillante e provocatorio che paragona il tempo al denaro; analizza che cosa significa avere tempo, spenderlo, scambiarlo; considera il tempo come una risorsa naturale che ha valore e funge da misura del valore; cerca di scoprire l'unicità del valore.

BROWN, Lester R., *Seeds of Change. The Green Revolution and Development in 1970s*, Praeger.

BRYANT, John H., *Health and the Developing World*, Cornell, 1972.
L'interesse esclusivo per l'assistenza medica agli individui sfocia spesso nella negligenza su molte [cose][4] che contano. Come rimedio suggerisce, in un saggio del 1969, la «compassione statistica». Fondamentalmente orientato in senso paraprofessionale.

BUNGE, Mario (a cura di), *The Critical Approach to Science and Philosophy*, Glencoe IL 1964.
Ventinove articoli riguardanti le idee di POPPER e una bibliografia. Vedi LAKATOS, I.

BUTLER, Samuel, *The Notebooks of Samuel Butler, Author of «Erewhon»*, antologia predisposta e curata da JONES, Henry F., Dutton, New York.
Leggere le pp. 39-55 per rendersi conto del fatto che la logica del modo di produzione industriale poteva essere compresa cent'anni fa.

CALDER, Nigel (a cura di), *Unless Peace Comes*.
I pericoli ambientali della ricerca sugli armamenti.

CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1972.
Esistono norme biologiche perché la vita, essendo non solo sottomissione all'ambiente ma istituzione del suo proprio ambiente, pone per ciò stesso dei valori non solo nell'ambiente ma nell'organismo stesso. Lo stato patologico può essere detto, senza cadere nell'assurdo, normale nella misura in cui esprime un rapporto alla normalità della vita. Ma il normale non potrebbe essere detto, senza cadere nell'assurdo, identico al normale fisiologico, perché si tratta di norme diverse.

CAPELL, A., «The Concept of Ownership in the Languages of Australia and the Pacific», in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3, n. 2, autunno 1949, pp. 170-189.
Le cose possono essere «possedute» in un notevole numero di modi. Il ricco intreccio di strutture possessive nei linguaggi polinesiani invita a una nuova analisi delle supersemplificazioni occidentali.

CARLSON, Rick J., *An Enemy of the People*, saggio preparato per un convegno su *Social Future and Health Care* presso il Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, Calif., maggio 1972, 74 pp. manoscritte.
Tesi: le misure sistematicamente usate dai medici praticanti nella prestazione di servizi hanno sulla salute un impatto diretto notevolmente minore di quanto generalmente si creda. L'intero sistema di erogazione di assistenza medica ha sullo stato di salute minore impatto che non i fattori socio-ambientali.

CARROLL, James D., «Participatory Technology: Citizen's Participation in the Public Development, Use and Regulation of Technology Is Examined», in *Science*, vol. 171, febbraio 1971, pp. 647-

653.
La tecnologia spesso incorpora ed esprime scelte di valore politiche… che sono vincolanti per individui e gruppi… I processi tecnologici, di frequente, sono de facto il locus di scelte politiche, fatte spesso in automatico… La società non è strutturata bene per quanto concerne l'identificazione, pubblicizzazione e risoluzione in pubbliche discussioni di questioni politiche implicite nei processi tecnologici… L'assolvimento di compiti tecnici politicamente auspicati dipende dalla materializzazione dei valori… e da uno status elevato riconosciuto alle soluzioni tecnologiche (!).
Tre esempi di modalità di tecnologia partecipativa:
1) Azioni legali civili; ampliamento della «legittimazione processuale» mediante riconoscimento di un procuratore generale indipendente. Riconoscimento di variazioni di valore a causa degli sviluppi tecnologici.
2) Metodi per identificare, valutare, pubblicizzare e trattare le implicazioni e gli effetti…
3) Attività ad hoc.
Tratta quindi i problemi legati a minoranze aggressive.

CASTEL, J.C., *The Civil Law and Technology*, Cuernavaca, agosto 1972, dattiloscritto.

CHEDD, Graham, «Hidden Peril of Green Revolution», in *New Scientist*, 22 ottobre 1969, pp. 171-173.
Una discussione sulla perdita di varietà genetica.

CHRISTIE, Nils, *Crime Control in Highly Industrialized Societies*, Cuernavaca, agosto 1972, 17 pp., dattiloscritto.
Bozza molto preliminare, stesa per il convegno di Cuernavaca, Messico, 14-24 agosto 1972, su *Il diritto in una società conviviale*. Parti della presentazione sono state sottoposte a verifica in una conferenza pubblica della scorsa primavera presso la Osgoode Hall Law School in Canada sul tema *Una società viva è una società conflittuale*.

CIPOLLA, Carlo, *Clocks and Culture 1300-1700*, Walker, New York 1967.
Contributo allo studio dell'impatto degli orologi sulla filosofia, la scienza e la produzione meccanica.

CLAGETT, Marshall, *Critical Problems in the History of Science*, University of Wisconsin Press, 1969, prima edizione 1959.
Sedici saggi presentati al convegno del 1957 sulla «rivoluzione scientifica» del XVII secolo; la scienza durante la Rivoluzione francese e la scienza rivoluzionaria nel corso del sec. XIX.

CLOUD, Preston E., «Realities of Mineral Distribution», in *Texas Quarterly*, vol. 11, pp. 103-126.
Considerazioni sui presupposti dell'ottimismo tecnologico.

CLOUDSLEY-THOMPSON, J.L., «Recent Expansion of Sahara», in *International Journal of Environmental Studies*, vol. 2, pp. 35-39.
Sulla recente espansione del Sahara.

COHEN, Morris, *Reason and Nature*, Free Press, New York 1931, $2,45.
MUMFORD lo dice un «platonico».

COHEN, Marshall, «*A Theory of Justice* di J. Rawls» (rec.), in *New York Times Book Review*, 16 luglio 1972, pp. 1 sgg.

COMMONER, Barry, *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*.
Si focalizza sulla tecnologia difettosa, anziché sulla struttura profonda degli strumenti istituzionali al cui interno è incorporata.

CONROY, F., *The Dialectic of Revolution*, manoscritto, 25 pp., 1971.
Testo scritto per il seminario di Illich sulle misurazioni, primavera 1971.

COOPER, D.F. et al., *Ecological Effects of Weather Modification*, University of Michigan, School of Natural Resources, 1969.

Buona bibliografia; ampia analisi delle possibili conseguenze di modificazioni climatiche intenzionali.

COROMINAS, J., *Diccionario critico etimológico de la lengua castellana*.
Vedi *trabajar* per l'evoluzione del termine.

CULBERSTON, John, *Economic Development. An Ecological Approach*, Knopf, New York 1971.
La gente crede nelle teorie dello sviluppo correnti, in certo modo proprio perché sono teorie false.

CURRELO DE DÍAZ, Irene, *Correlations Between Concepts Used by John Rawls and by Illich*, Doc. Límites, 72/10.
Relazione e considerazioni su RAWLS, J., *A Theory of Justice*.

DALY, Herman E. (a cura di), *Essays Toward a Steady State Economy*, «CIDOC Cuaderno no. 70», 1971.
Contributi di GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas; GOUGH, William e EASTLUND, Berard; HEILBRONNER, Robert, COMMONER, Barry; BOULDING, Kenneth; DALY, Herman.

DALY, Herman E., *On the Transition to a Steady State Economy*, 20 pp., stampa da fotografia.
Un trattamento più approfondito di alcune delle idee discusse può trovarsi in DALY, H. (a cura di), *Toward a Steady State Economy*, W.H. Freeman Co., annunciato per il 1973.

DALY, Herman E., *A Critique of Growth Fallacies with a Suggestion for National Materials Policy*, presentato al convegno su *Scarcity and Growth*, University of Minnesota, giugno 1972.

DALY, Herman, *Institutions Necessary for a Steady State Economy: Three Suggestions*, conferenza presso la Claremont School of Theology, *Alternatives to Catastrophes*, aprile 1972.

DELARUELLE, Étienne, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du IVme au XIXme siècle», in *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 51, n. 1, 1948, pp. 51-62.

DUBOIS, Philippe H., «A Test-Dominated Society: China, 1115 B.C. to 1905 A.D.», in *Anastasi, Ann. Testing Problems in Perspective*, ACE, 1966, pp. 29-36.
Affascinante descrizione del sorgere e decadere degli esami per incarichi civili, che avrebbero potuto prendere il posto della scolarizzazione nell'Europa del XIX secolo. Furono abbandonati quando risultarono essere di impedimento al progresso.

DUBOS, René, *Mirage of Health*, Harper & Row, New York 1959.
Come la medicina giunse alla seconda soglia.

DUMONT, René, *Nous allons à la famine*, Seuil, 1966; traduzione inglese, *Hungry Future*, Praeger, 1969.
Dumont è un coraggioso e indipendente «tafano» internazionale. Prevede inevitabile carestia se verranno perseguite le attuali politiche agricole. Solo un rovesciamento di tali politiche, congiunto al controllo delle nascite, può evitare la catastrofe nell'arco della presente generazione.

EHRLICH, Paul e HOLDREN, E., «Dialog on the Closing Circle», in *Bulletin of the Atomic Scientists*, maggio 1972.
«Gli aspetti più gravi del degrado ambientale […] non hanno niente a che vedere con l'inquinamento».

EHRLICH, Paul e Anne, *Population, Resources and Environment*.

EHRLICH, P.R., e HARRIMAN, R.L., *How to be a Survivor. A Plan to Save Spaceship Earth*.

ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, A. Colin, 1954; traduzione inglese, *The Technological Society*, Knopf, 1964.
Dice Robert Merton nell'introduzione: «Meno penetrante di *The Engineers and the Price System* di Thorstein Veblen, tuttavia amplia l'ambito di indagine alle conseguenze dell'avere una società pervasa di tecnici. Più vivace e incisivo di *Man and Technics* [*L'uomo e la tecnica*] di Oswald Spengler, che al paragone sembra sbiadito e poco perspicace; più analitico della trilogia di Mumford, per quanto Ellul utilizzi più parcamente e con meno sicurezza di Mumford le testimonianze storiche; e molto più sistematico e di ampia portata che non *Mechanization Takes*

Command [*Le macchine prenderanno il comando*] di Sigfried Giedion che pure, di tutti i libri che coprono la stessa materia di Ellul, più si avvicina all'obiettivo di dare al lettore il senso di ciò che può significare per l'uomo di oggi e di domani il dominio della tecnica. In breve, quali che siano le sue occasionali lacune, *The Technological Society* [*La tecnica. Rischio del secolo*] ci obbliga a riconsiderare da capo quel che l'autore descrive come l'essenziale tragedia di una civiltà sempre più dominata dalla tecnica».

Per la mia tesi, il concetto di Ellul di «istituzionalizzazione dei valori» è centrale. Come Mumford, trascura ciò che questo processo determina nel settore dei servizi. E vorrei associarmi a ciò che Mumford dice di Ellul: «Egli vede la situazione in una luce diversa, e giunge su fondamenti teologici a conclusioni radicalmente diverse». È un pessimista.

ELTON, Charles S., *The Ecology of Invasion by Animals and Plants*, John Wiley, 1958.

Testo di riferimento tra i classici di una nuova scienza.

ETZIONI, Amitai, *The Semi-professions and Their Organization*, Free Press, 1969.

Dati sulla proliferazione di nuovi monopoli di conoscenze, e incoraggiamento per le semiprofessioni a riconoscere il loro privilegio e difenderlo.

FALK, H.L., «Carcinogenic Potentials of Pesticides», in *Archives of Environmental Health*, vol. 10, pp. 848-858.

FEBVRE, Lucien, «Travail: évolution d'un nom e d'une idée», in *Journal de psychologie normale et patholog.*, vol. 41, n. 1, 1948.

Un nome [che parte][5] dal senso di tortura… Nel corso del XVI secolo si è sostituito ai due vecchi termini precedentemente utilizzati: uno, *labourer*; l'altro, *ouvrer*.

FERGUSON, Eugene S., «The Measurement of "Man-Day"», in *Scientific American*.

«Anche quando le macchine cominciarono a sostituire i muscoli come fonte di energia, ricercatori seri intrapresero l'indagine su quanto lavoro fisico un uomo potesse ragionevolmente fare in un giorno. Quest'indagine è continuata fin dentro al XX secolo.»

FERKISS, Victor, *Technological Man. Myth and Reality*, Signet, 1969.

FOERSTER, Heinz von, *Interpersonal Relationship Network*, «CIDOC Cuaderno no. 1014».

Testi preparatori per un seminario di ricerca al CIDOC, estate 1971.

FOERSTER, Heinz von, *Molecular Ethology. An Immodest Proposal*, Plenum Press, 1970; rist. in «CIDOC Cuaderno no. 1014».

Una ricerca di meccanismi interni agli organismi viventi che li mettono in grado di trasformare il loro ambiente in una macchina banale, piuttosto che una ricerca di meccanismi all'interno dell'ambiente che trasformino gli organismi in macchine banali. La posizione è giustificata dal fatto che il secondo approccio, quando ha successo, non riesce a spiegare i meccanismi che intende scoprire, perché una macchina banale non mostra le proprietà desiderate; e quando non riesce in questa spiegazione, non rivela le proprietà che l'hanno fatta fallire.

FOERSTER, Heinz von, *On Self-Organizing Systems and Their Environments*, 19 pp. in fotocopia; origine non identificata[6].

FOERSTER, Heinz von, *Perception of the Future and the Future of Perception*, manoscritto, 1971, 21 pp.

Informazione e conoscenza sono oggi sistematicamente considerate merci. Ma di fatto, l'informazione è il processo grazie a cui si acquisisce conoscenza, e la conoscenza è l'insieme dei processi che integrano l'esperienza presente con quelle passate per dar forma a nuove attività. Ordine è un altro concetto che ci è imposto di vedere nelle cose piuttosto che nella nostra percezione delle cose. Il metodo scientifico riposa sul principio di conservazione delle regole e sulla decisione che tutto ciò che non si accorda a queste regole è irrilevante: principio di causa necessaria e causa sufficiente. Articolo fondamentale.

FOLK, H., *The Role of Technological Assessment in Public Policy*, discorso al meeting di Boston dell'AAAS, 29 dicembre 1969.

FORBERS, I.A. et al., «Nuclear Reactor Safety. An Evaluation of New Evidence», in *Nuclear News*, settembre 1971.
Ehrlich: il miglior testo disponibile sul rischio di incidenti nei reattori a energia nucleare esistenti.

FORRESTER, J., «Counterintuitive Behaviour of Social Systems», in *Technology Review*, gennaio 1971, pp. 52-68.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et Déraison*, Union Gen. Edit., 1964.
Escluso in nome della ragione immanente della tecnica, il folle è alienato dalla psichiatria che conferma la sua estraneità codificandola, e al tempo stesso certificando l'assurdo come «normale».

FOX, René, *Experiment perilous. Physicians and Patients Facing the Unknown*, Free Press, 1959.
Abbiamo bisogno di più studi come questo sui modelli della cospirazione mortale tra produttori e consumatori di servizi ad alto costo.

FRANKEL, O.H., «Genetic Dangers in the Green Revolution», in *Ceres* (FAO), vol. 2, n. 5, 1969, pp. 35-37.
Descrive la perdita di variabilità genetica nelle coltivazioni man mano che nuove varietà vanno a sostituire la biodiversità delle precedenti.

FREIDSON, Eliot, *Profession of Medicine. A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, Dodd, Mead, 1971.

FRIEDMANN, Georges, «La civilisation technicienne et son nouveau milieu», in *Histoire de la pensée*, vol. 13[7], pp. 176-195.
Ammirevole sintesi sullo sconvolgimento dei fondamenti stessi della visione del mondo sotto l'effetto di nuove tecniche che rimodellano la nostra percezione delle cose.

FRIEDMANN, Georges, *Le travail en miettes. Spécialisation et loisirs*, Paris 1956.

FROMM, Erich, *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart, 1941.
Gran parte dei libri di FROMM si trova nella biblioteca del CIDOC. Sono profondamente in debito col dott. Fromm per la sua guida e le sue critiche. L'appendice a *Escape*, pp. 277-299, su *Character and Social Process* dovrebbe essere letta come prima introduzione al tema.

FROMM, Erich, «The Significance of the Theory of Mother Right Today», in Id., *The Crisis of Psychoanalysis*.
Una delle questioni chiave che vorrei sollevare durante la sessione A142[8] di gennaio e febbraio 1973 è la reazione psicologica di una società all'accettazione di proscrizioni razionalmente riconosciute nell'uso di strumenti. La nostra conversazione potrebbe cominciare dalla lettura di questo articolo, che conclude: «È questa connessione fra tendenze matricentriche e idee socialiste che spiega il motivo per cui il carattere "materialista-democratico" della società matriarcale spinse gli autori socialisti a esprimere una così calda simpatia per la teoria del matriarcato»[9].

GERR, Stanley, «Language and Science. The Rational, Functional Language of Science and Technology», in *Philosophy of Science*, aprile 1942, pp. 156 sgg.
Contiene osservazioni sullo slittamento funzionale nelle lingue sotto l'impatto dell'industrializzazione.

GIEDION, Siegfried, *Mechanization Takes Command*, 1948, ristampato da Norton.
Storia industriale del sec. XIX, importante specialmente sullo sviluppo della produzione tramite catena di montaggio.

GILFILLAN, S. Colum, «Roman Culture and Dysgenic Lead Poisoning», in *Mankind Quarterly*, vol. 5, 1965.

GISH, Oscar (a cura di), *Health, Manpower and the Medical Auxiliary*, Intermediate Technology Development Group, London 1971.
Si noti specialmente la bibliografia di 137 voci. Per copia e per informazioni sulle altre pubblicazioni del gruppo, indirizzare a 9 King Street, London, WC2F 8HN.

GOFFMAN, Erving, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*, Anchor Books, 1961.
Nel corso degli anni Sessanta, non soltanto i manicomi, ma anche le prigioni, le scuole, i campus e gli ospedali hanno perso la loro incontestata legittimità come ambienti appropriati per gruppi particolari di persone. Sempre di più guardie, educatori, personale sanitario rivendicano diritti su tutte le persone. Per effetto di questa coalescenza di istituzioni terapeutiche, l'intero ambiente dei Paesi ricchi assume alcune delle caratteristiche che Goffman ha identificato in *Asylums*.

GOLDWORTH, Amnon, *Inputs and Outputs as They Relate to a Convivial Society*, Doc. Límites, agosto 1972.
Solleva la questione della stratificazione e del trasferimento netto di potere in una società conviviale.

GOODMAN, Paul, *Seeds of Liberation*, Braziller, New York 1964.
Antologia di Goodman dai dieci anni di *Liberation*, una rivista.

GOULET, Denis, *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, 1971.
La principale questione etica per Goulet è come ottenere gli autentici benefici dello sviluppo senza distruggere, nel processo, la capacità dell'uomo di agire liberamente. Riferisce bene delle correnti posizioni su questo punto, ma non può scrollarsi di dosso l'idea che la storia contemporanea sarà dominata dalla tecnologia di massa e dalla interdipendenza globale.

GREEN, H., *The New Technological Era. A View from the Law*, Monograph 1, Program of Policy Studies, George Washington University, Washington DC 1967.

GRMEK, Mirko, «La conception de la maladie et de la santé chez Claude Bernard», in *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 1.
Il mantenimento della salute come conseguenza della conservazione di uno stato in cui esagerazione, sproporzione e disarmonie vengono minimizzate, e la vita è sana perché avanza vigorosamente verso la morte…

HABERMAS, Jürgen, *Toward a Rational Society*, Beacon Press, 1970.
Nota in particolare il cap. 6, *Technology and Science as Ideology*, scritto per il settantesimo compleanno di Marcuse. È caldamente raccomandato leggerlo, allo scopo di cogliere le relazioni tra l'analisi marxista e i problemi creati dagli strumenti (come li definiamo qui).

HADEN, Selma, «Is Cyberculture Inevitable? A Minority View», in *Fellowship*, gennaio 1966.
Raccomandato da Mumford.

HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, PUF, 1952.

HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, edizione originale 1925.
È impossibile definire il problema del richiamo e della localizzazione dei ricordi se non si prendono come punto di riferimento i quadri sociali reali che forniscono i parametri a questa ricostruzione che chiamiamo memoria. Le analisi di HALBWACHS, MAUSS e SCHÜTZ possono fungere da punto di partenza per una teoria sociologica dell'inversione della realtà a partire da una crisi istituzionale.

HALDANE, J.B.S., «On Being the Right Size», ristampato in NEWMAN, R.R. (a cura di), *The World of Mathematics*, vol. 2, pp. 952-957.
«Esattamente come c'è una dimensione ottimale per ogni animale, altrettanto vale per ogni istituzione umana». Haldane cerca di chiarire le basi filosofiche della relazione tra dimensioni biologiche, fisiche e meccaniche.

HALL, E., *The Hidden Dimension*, Doubleday, 1996.

Sul bisogno di spazio.

HALL, Rupert, «The Scholar and the Craftsman in the Scientific Revolution», in CLAGETT, M., *Critical Problems in the History of Science*, University of Wisconsin Press, 1969.
Un saggio con commenti di MERTON, R.K., e JOHNSON, F.R.

HAMILTON, William F., «Systems Analysis of Urban Transportation», in *Scientific American*, vol. 221, n. 1, luglio 1969.

HAMPSHIRE, Stuart, *A New Philosophy of the Just Society*, supplemento speciale in *New York Review of Books*, 24 febbraio 1972.
Un'ampia e molto positiva recensione di RAWLS, *A Theory of Justice*. Vedi altre opere di HAMPSHIRE.

HARDIN, Garrett (a cura di), *Population, Evolution and Birth Control*, W.H. Freeman and Co., San Francisco 1969.

HAYEK, F.A., *The Counter-Revolution of Science*, Free Press.
Molto ben documentato. Ottimistico.

HEILBRONNER, Robert, «Do Machines Make History?», in *Technology and Culture*, vol. 8, n. 3, luglio 1967, pp. 335-345.
Non possiamo sapere se la società del computer ci darà il capitalista moderno o il commissario politico, ma sembra pacifico che ci sarà il tecnico e il burocrate. La resa della società al libero gioco delle forze di mercato è ora in declino, ma la sua subordinazione alla forza dell'ethos scientifico è in ascesa.

HEILBRONNER, R.L., *The Future as History*, Harper & Row, 1959.

HENTIG, Hans von, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit*, Mohr, 1958.
Erich FROMM ha fornito ampia prova del nesso tra necrofilia e consumi. HENTIG raccoglie dalla storia e dalla antropologia prove a supporto dell'interpretazione di Fromm. Il dovere del carnefice di provvedere una lauta cena alla sua vittima e il dovere degli astanti di darsi a un'orgia di cibo, bevande, eccessi sessuali sembrano essere universali. L'attuale baldoria consumistica può essere interpretata come una celebrazione rituale della produzione distruttiva.

HERRNSTEIN, Richard, «I.Q.», in *The Atlantic*, s.d., 1971.
«Ciò che è molto inquietante è che la crescita di una meritocrazia virtualmente ereditaria sorgerà dal successo nella realizzazione degli obiettivi politici e sociali contemporanei». Sull'utilizzo della scolarizzazione a scopo di polarizzazione, vedi SPRING, J.; sui test, vedi KARIER.

HOLDREN, J.P. e EHRLICH, P. (a cura di), *Global Ecology*, Harcourt Brace, 1971.

HORN, Joshua, *Away with All Pests. An English Surgeon in People's China, 1954-1969*, Monthly Review Press, 1969.

ILLICH, Ivan, «Abolishing Schools», in *The New York Times*, Op-Ed., 3-4 maggio 1971; riprodotto in «CIDOC Cuaderno no. 1016».
Commento alla Corte suprema sul caso Griggs et al. *vs* Duke Power Co., che mette un freno al radicamento della scolarizzazione istituzionale nella struttura sociale degli USA. L'idea per questa analisi mi è stata fornita da JENCKS, Christopher, e il testo è stato scritto con l'assistenza di TAYLOR, Greer.

ILLICH, Ivan, *Dissidence, Deviance and Delinquency in Style*, CIDOC, 1969.
Un testo scritto nell'ambito di un dialogo con Philip Rieff. Tratta un aspetto del cambiamento improvviso che non ha potuto essere ripreso in *Retooling*.

ILTIS, H.H. et al., «Criteria for an Optimum Human Environment», in *Science and Public Affairs*, vol. 26, n. 1; ristampato in HOLDREN e EHRLICH.

JACOBS, Jane, *The Death and Life of the American City*, 1961.
Se la gente vive in un ambiente vario, interessante e ricco di esperienze, sarà creativa, feconda e si prenderà cura di sé, mentre se il suo ambiente è sterilmente isolato, fuori misura e fuori del suo

controllo, sarà impotente, avrà bisogno dell'aiuto dello Stato e sarà dipendente da istituzioni che eseguano per lei i processi elementari della vita.

JEANSON, Francis, *Signification humaine du rire*, Seuil, 1950.

JOHNSON, Conrad, *Economic Development and Self Determination in the Context of Limits to Growth*, Doc. Límites, giugno 1972.
Come si possono applicare a una società conviviale i concetti economici tradizionali? Johnson sta ora lavorando a un libro che vorrebbe affrontare questa questione.

JOHNSON, Warren e HARDESTY, John, *Economic Growth vs the Environment*, Wadsworth Publishing Co., 1971.
Importante raccolta di saggi di una ventina di autori sulla necessità di passare a un'economia di stato stazionario.

KARIER, Clarence J., «Testing for Order and Control in the Corporate Liberal State», in *Educational Theory*, vol. 22, n. 2, primavera 1972.
Dovrebbe essere letto insieme a SPRING e YOUNG, M. Descrive il ruolo della Carnegie Foundation nello sviluppo di test che possano essere usati in funzione di controllo sociale là dove la capacità della scuola di sbrigare questo compito è in crisi. Di KARIER vedi anche *Society and Education*.

KASSAS, M., «Desertification vs Potential for Recovery in Circum-Saharan Territories», in *The Arid Lands in Transition*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC 1970.

«Katallagete». Journal of the Committee of Southern Churchmen, inverno-primavera 1970.
L'intero numero è dedicato ad articoli su ELLUL, Jacques. Autori: HOLLOWAY, J.Y., VAHANIAN, G., LASCH, C., LESTER, J., ROSE, S., STRINGFELLOW, W., DOUGLAS, J., e BRANDSCOME, J.

KESWANI, N.H., «Modern Medicine in a Traditional Setting. A New Brew in an old Vat», in POYNTER, F.N.L., *Medicine and Culture*, pp. 189-200.
Le politiche del governo indiano nei confronti della medicina ayurvedica, e suggerimenti per un paragone con quelle del governo cinese nei confronti della medicina tradizionale cinese.

KÖNIG, René, e TÖNNESMANN, Margret, *Probleme der Medizin-Soziologie*, Westdeutscher Verlag, Köln 1970.
Specialmente la bibliografia scelta, pp. 324-336.

KOLAKOWSKI, Leszek, *The Alienation of Reason. A History of Positivist Thought*, Doubleday, 1970.
Storico, logico, finemente sensibile ai problemi umani e marxista critico. Particolarmente importanti per il nostro seminario le sue idee circa la reinterpretazione stalinista del socialismo al servizio di un'industrializzazione su larga scala.

KROPOTKIN, P., *Fields, Factories and Workshops, or Industry Combined with Agriculture and Brain Work with Manual Work*, London 1889, non più ristampato.

KUHN, Thomas S., «Energy Conservation as an Example of Simultaneous Discovery», in CLAGETT, M., *Critical Problems*, pp. 321-356.
Tra 1842 e 1847 l'ipotesi della conservazione dell'energia fu annunciata pubblicamente da quattro scienziati: Mayer, Joule, Colding e Helmholtz, l'uno all'oscuro del lavoro dell'altro. I quattro combinarono una formulazione generale con applicazioni quantitative. Carnot, Sadi, Seguin, Holtzmann e Hirn del pari formalizzarono le loro convinzioni, raggiunte indipendentemente, che lavoro e calore sono quantitativamente intercambiabili. Uno studio magistrale.

KUHN, Thomas, «The Structure of Scientific Revolutions», in *International Encyclopedia of Unified Sciences*, 2ª edizione ampliata, University of Chicago Press, 1970.

Fondamentale per la discussione di *Institutional Inversion*.

LADNER, Gerhart B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, 1959.
Le idee occidentali su riforma, rinnovamento, rivoluzione, non dovrebbero essere discusse senza la consapevolezza della loro origine quale Ladner la traccia. Io sono stato guidato dalla luce che la storia ladneriana dell'idea di riforma mi ha fatto intravedere.

LADRIÈRE, J., «Technique et eschatologie terrestre», in *Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences «Civilisation, technique et humanisme»*, 1968, pp. 211-243.
Ricerca di una relazione unificante e necessaria tra progetto tecnicista e vita etica, tra il razionale e il ragionevole.

LAKATOS, Imre (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
Un simposio sulla vita e l'opera di Kuhn presieduto da POPPER, K.R.: sette saggi critici con la replica di Kuhn. Egli elenca il gran numero di convergenze che lo pongono in quella minoranza, tra i filosofi della scienza, cui appartiene anche Popper, ma poi sottolinea la molto maggiore importanza che lui attribuisce, nelle rivoluzioni scientifiche, al «rifiuto degli elementi comuni indotti dall'educazione e dalla preparazione professionale nella formazione psicologica di coloro che sono i membri autorizzati di un *gruppo scientifico*»[10].

LANSING, John et al., *Planned Residential Environments*, capitolo sesto, *Car Ownership, Annual Mileage and the Journey to Work*.
L'auto di proprietà, adoperata come un indicatore affidabile del comportamento generale di viaggio.

LAPIN, Howard S., *Structuring the Journey to Work*, University of Pennsylvania Press, 1964.
La maggior parte degli studi sul traffico trattano soltanto dello «spostamento» [*«trip»*]. Escludono o quasi ogni considerazione sul costo totale, in termini di tempo e denaro, di un trasporto «migliore». Questo libro è una delle poche eccezioni, e fornisce anche buone sintesi di ricerche precedenti.

LERNER, Daniel (a cura di), *Quantity and Quality. The Hayden Colloquium on Scientific Method and Concept*, Free Press, 1959.
Contributi di LERNER, D., KEMENY, J.C., WEISSKOPF, V., STEVENS, S.S., ROSENBLITH, W., LASSWELL, H., LEONTIEF, W. e SPENGLER, J.

LINDEN, Allen M., *The Private Law Suit and the Convivial Society*, Cuernavaca, dattiloscritto, agosto 1972, 18 pp.

LINDEN, Staffan B., *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, 1970.
Come l'abbondanza di merci produca scarsità di tempo. Lettura caldamente raccomandata.

LOVERING, T.S., «Non-Fuel Mineral Resources in the Next Century», riprodotto in HOLDREN e EHRLICH, *Global Ecology*.

LOWI, Theodore J., *The Politics of Disorder*, Basic Books, 1971.
Così finisce il libro: «L'essenza della libertà democratica non è legge e ordine. Questi sono meri richiami, da sinistra come da destra, a seguire i propri leader. Ciò di cui abbiamo bisogno realmente è un antidoto alla leadership, e l'antidoto è legge e disordine».

LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan, 1967.
L'applicazione dell'analisi di LUCKMANN al fenomeno della scolarizzazione mi ha portato alla definizione del sistema scolastico mondiale come il rituale mitopoietico di una società industriale organizzata in vista di un progresso illimitato. Vedi BERGER, P., SCHÜTZ, A., HALBWACHS, M., e SAUVY.

MACCOBY, Michael, *Social Change and Social Character in Mexico and the United States*, «CIDOC Cuaderno no. 55», 1970.
Otto anni di frequenti conversazioni con MACCOBY hanno avuto una grossa influenza sulla analisi degli strumenti contemporanei. La sua identificazione di un «carattere competitivo» [*«game character»*] che diventa prevalente nelle società industriali avanzate potrebbe essere il concetto critico quando si passi a discutere l'impatto del *retooling* sul «carattere sociale».

MCCULLOCH, Warren, *Embodiments of Mind*, M.I.T. Press, 1965.
FOERSTER, H., mi ha introdotto a MCCULLOCH. L'ultimo saggio della raccolta è fondamentale per l'analisi teorica dell'inversione sociale. Vedi *What's in the Brain that Inks my Character*.

McKNIGHT, John, *Alternatives in Health Care*, CIDOC, Cuernavaca, Messico, 1-15 agosto 1971.
Rassegna delle questioni.

MALONEY, Thomas, *A Very Modest Proposal, or How to Let Go of the Tar Baby of Technology*, Doc. Límites, 72/32.
Convivialità e agricoltura di piccole dimensioni.

MANDEL, Ernst, *Theorie des Spätkapitalismus*, Suhrkamp, DM 8.

MANUEL, Frank E., *The Prophets of Paris*, Cambridge MA 1962.

MARCUS, Leslie, *The People's Republic of China: Convivial or Not?*, Doc. Límites, 72/14.

MARCUS, Leslie F., *An Evolutionary Perspective*, Doc. Límites, 72/34.
Principi evolutivi che possono aver rilevanza sull'ecologia umana e sui tentativi di stabilire limiti alla crescita.

MARIEN, Michael, *Alternative Futures for Learning. An Annotated Bibliography*, Syracuse University Research Corporation, Syracuse NY 1971.
936 voci ben annotate e indicizzate. Potrebbe essere il miglior punto di partenza per un lavoro di ricerca sulla relazione tra politiche pubbliche, percezione del futuro e istruzione negli Stati Uniti e in Canada verso la fine degli anni Sessanta.

MARSH, George P., *The Earth as Modified by Human Action*, Charles Scribner's, New York 1874.
Ehrlich: un'analisi precorritrice che mostra come i problemi ambientali non siano niente di nuovo.

MATURANA, Humberto, «Neurophysiology of Cognition», in GRAVIN, Paul (a cura di), *Cognitio, A Multiple View*, Spartan, New York 1970. Ristampato in «CIDOC Cuaderno no. 1014».
L'idea di descrivere l'«equilibrio della vita» come una omeostasi a sei dimensioni è il risultato di una discussione iniziata da questo saggio e guidata da FOERSTER insieme a VARELA, F.

MAYEROFF, Milton, *On Caring*, Harper & Row, 1971.
Prendersi cura è l'antitesi dell'usare l'altra persona per soddisfare i propri bisogni. Quando diventa centrale nella vita, subordina tutti gli altri valori e attività. Procura stabilità alla vita: l'uomo che si prende cura è «al suo posto» nel mondo, invece di vagare senza fine in cerca di esso. L'idea di una società strutturata per mezzo del «prendersi cura» è centrale per l'idea di convivialità.

MEADOWS, Donella et al., *The Limits to Growth*, Potomac Associates, 1972.

MEIKLEJOHN, Alexander, *Political Freedom. The Constitutional Powers of the People*, Oxford University Press, 1965. Ed. or. 1948.
Vedi TUSSMAN, J.

MESTHENE, Emmanuel, *Harvard University Program on Technology and Society 1964-1972. A Final Review*, Harvard 1972.
Recensione e sinossi di molti studi importanti, condotti in una cornice che non contempla la possibilità di una «inversione istituzionale».

MICHAELSON, Michael, «The War on Health», in *New York Review of Books*, 1º luglio 1971.

Lunga ed eccellente rassegna di libri recenti negli USA sull'assistenza sanitaria.

MISHAN, E.J., *The Cost of Economic Growth*, Praeger, 1968; e *Technology and Growth: The Price We Pay*.

MITCHELL, Juliet, *Woman's Estate*, Pantheon, 1971.
Per commenti, vedi REED, M.H.

MOORE, Wilbert, *Man, Time and Society*, Wiley, 1963.
Cerca di arricchire la prospettiva sociologica sulle qualità disciplinate [*orderly*] dell'azione umana, considerando il tempo sia come una condizione limitante sia come la misura della permanenza e del cambiamento.
Fornisce categorie utili per la discussione sulla determinazione industriale dell'esperienza del tempo.

MUMFORD, Lewis, *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*, Harcourt Brace, 1970.
Raccomando questo libro saggio ed equilibrato come lettura preparatoria per coloro che vogliono partecipare all'analisi dei limiti multipli. La bibliografia, pp. 439-469, offre un'eccellente guida per lo studio in autonomia, specie se usata congiuntamente con la precedente, pubblicata in MUMFORD, *Technics and Civilization*.

MURDOCH, William W. (a cura di), *Environment. Resources, Pollution and Society*, Sinauer Associates, Stamford CT 1971.

NEEDHAM, Joseph e LU, Gwei-djen, «Chinese Medicine», in POYNTER, F.N.L., *Medicine and Culture*, pp. 255-284.
Brillante sintesi storica sulla scienza e tecnologia cinesi da parte di un grande storico occidentale.

NEURATH, Otto, «Beiträge zur Geschichte der Opera servilia», in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozial Politik*, vol. 41, n. 2, 1915.
Che tipo di lavoro non può essere fatto di domenica? Una comprensione del valore del «lavoro» [*«work»*] può essere raggiunta tramite un'analisi dei cambiamenti nella definizione di «lavoro» servile.

NIEL, Mathilde, «The Phenomenon of Technology: Liberation or alienation of Man», in FROMM, E., *Socialist Humanism*, pp. 305-316.
Macchinari e tecnologia hanno una tendenza naturale ad asservire l'uomo, ed è facile prevedere che diventino nemici altrettanto pericolosi dei più inumani tipi di capitalismo.

OPHULS, William, *Leviathan or Oblivion?* Doc. Límites, 72/1.
Importante contributo al seminario A142 sulla «tragedia dei beni comuni» analizzata da Garrett Hardin e da Hobbes.

OPHULS, William, *Toward a «Religion» of Ecology*, Doc Límites, 72/18.
Questione sollevata nel Corso di A142.

PARR, A.E., «Urbanity and the Urban Scene», in *Landscape*, vol. 16, n. 3, 1967.
L'impatto della vita di città, ieri e oggi, specialmente sui bambini.

PARR, A.E., «The Five Ages of Urbanity», in *Landscape*, vol. 17, n. 3, 1968.

PEARSALL, MARION, *Medical Behavorial Sciences. A Selected Bibliography of Cultural Anthropology, Social Psychology and Sociology in Medicine*, University of Kentucky Press, 1963.

PERLEMAN, Michael, «Second Thoughts on the Green Revolution», in *The New Republic*, 17 luglio 1971, pp. 21-22.
Breve nota, ben scritta, sugli effetti sociali della Rivoluzione verde. Come altri processi di produzione industriale, essa favorisce i ricchi. «Il dott. Borlaug e i suoi amici stanno scommettendo molto sulla pelle delle persone, e io non sono sicuro che sappiano che cosa c'è nelle carte».

PLATT, John, *Hierarchical Restructuring. Sudden Jumps to New Levels of Organization Occur in Personality Changes and Social Revolutions Like the Present*, Mental Health Research Institute, Communication 269.

David Bohm ha proposto di considerare l'universo come composto di gerarchie di modelli di flusso in cui le «cose» sono caratteri invarianti del flusso capaci di automantenersi; oggetti in stato stazionario e osservatori in stato stazionario. L'enfasi non è sulle strutture statiche della complessità, come le parti di un orologio, ma sulla gerarchia del flusso, come il sistema dei vortici al di sotto di una cascata: capaci di automantenersi e autoripetersi con una certa invarianza, anche se materia, energia e informazione vanno continuamente fluendo attraverso di essi. I sistemi di flusso possono subire transizioni improvvise verso nuove forme organizzative del pari capaci di automantenersi, che saranno a loro volta stabili per un tempo lungo. I modelli di vortice possono ristrutturarsi per il lievissimo moto di un bastoncino, e possono essere instabili per un certo tempo, saltando avanti e indietro rapidamente da un modello all'altro, finché non si stabilizzano.

In biologia, non è la teleologia che conta, o il fine, ma la teleonomia, o l'apparire di un fine. La ristrutturazione gerarchica ha cinque caratteristiche:

1) appaiono dati che non si conformano ai vecchi assunti; possono essere trascurati come privi di rilievo, poi richiedere nuovi assunti stravaganti, da ultimo la divergenza tra gli obiettivi di sistema e i risultati richiede la formazione di un rigido sistema delirante [*rigid delusional system*];

2) influenza molti aspetti della realtà, un carattere generale di dissonanza;

3) repentinità della ristrutturazione; i modelli di vortice riacquistano stabilità appena entrano in contatto.

4) ristrutturazione semplificata;

5) la ristrutturazione deve costruire attorno al più grande dei sistemi che funzionano bene[11].

PLATT, John, «What We Must Do», in *Science*, vol. 166, 28 novembre 1969.

Propone una mobilitazione su larga scala degli scienziati come il solo modo per produrre la conoscenza necessaria a fronteggiare l'attuale crisi della crisi [*sic*]; meccanismi di *peace-keeping* e stabilizzazione tramite feedback; cibo dal carbone, copia di materiale genetico di animali campione… applicazione di giochi non a somma zero ai conflitti di gruppo… analisi dei sistemi applicata alla ricerca di un modo efficace per separare pieno impiego e inflazione… nuovi indicatori utili a moltiplicare la produzione di benefici sociali che massimizzino il nostro benessere e minimizzino le nostre malattie… il nuovo mondo che potrebbe prospettarsi, rimossi i blocchi e i malfunzionamenti, sarebbe fantasticamente agiato…

POLGAR, Steven, «Health and Human Behavior. Areas of Interest Common to the Social and Medical Science», in *Current Anthropology*, vol. 3, n. 2, aprile 1962.

Rassegna della letteratura sull'argomento, con una ventina di commenti in proposito da parte di differenti autori. Per orientamenti sulla ricerca in quest'area, vedi anche PEARSALL, Marion.

POPPER, Karl R., *Conjecture and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Harper, ed. or. 1962.

Lettura caldamente raccomandata per il seminario sui *Limiti multipli*.

POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Harper, ed. or. 1958.

Lettura caldamente raccomandata in preparazione del seminario sui *Limiti multipli*.

PORTNOY, B., «The Role of Courts in Technological Assessment», in *Cornell Law Review*, vol. 55, 1970, p. 861.

POUND, Roscoe, *An Introduction to Philosophy of Law*, Yale University Paper, 1970, ed. or. 1922.

Dovrebbe esser letto con profondo rispetto per uno studioso e maestro caduto vittima dell'ottimismo industriale, che identifica le leggi con l'ingegnerizzazione industriale della società.

POYNTER, F.N.L., *Medicine and Culture. Proceedings of a Historical Symposium organized jointly by the Wellcome Institute of the History of Medicine, London, and the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York*, Wellcome Institute, London 1969.

PURDY, Fred, *Alternatives in Health Care. A Review of the Major Issues Discussed at the CIDOC/ICLAS Seminar*, Cuernavaca, agosto 1970.

RADOMSKI, J.L. et al., «Pesticide Concentration in the Liver, Brain, and Adipose Tissues of Terminal Patients», in *Food and Cosmetic Toxicology*, vol. 6, 1968, pp. 209-220.

RAPOPORT, Anatol e CHAMMAH, Albert, *Prisoner's Dilemma*, University of Michigan, 1965.

RASKIN, Marcus, *Being and doing*, Random House, 1971.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Harvard 1971.
L'alternativa contrattualista di Rawls all'utilitarismo unanime dominante nei sistemi sociali occidentali ha rappresentato il più importante contributo scritto al seminario sui limiti del luglio-agosto 1972 a Cuernavaca. Per una breve analisi vedi CURSELO, Irene.

REED, Martha Herbert, *Women, the Family and Convivial Society*, doc. Límites 72/9; *Liberation of Women and Industrial Production*, doc. Límites 72/36.
Che cos'ha da dire al movimento di liberazione delle donne il concetto di società conviviale? In che modo l'analisi del movimento di liberazione delle donne può contribuire all'analisi della società conviviale? Lettura caldamente raccomandata, non solo per quanti siano direttamente interessati alla liberazione delle donne.

REIF, David, *Alternatives in Health Care, A Summary of CIDOC Discussion, 1-15 August 1971*.

REVELLE, Roger (a cura di), *Rapid Population Growth. Consequences and Policies Implications*, Report of a National Academy of Science Study Committee, Johns Hopkins Press, 1971.
Decisamente ottimistico.

RIESE, Walter, *The Conception of Disease*, New York, 1953.
Ho visto questo libro, ma non ho potuto ritrovarlo. Descrive quindici diverse concezioni di malattia, apparse in diversi contesti storici.

RUBINOFF, Lionel, *The Pornography of Power*, Ballantine, 1969.
L'ideologia del progresso tenta di introdurre surrettiziamente la credenza che verità sia tutto ciò cui capita di soddisfare i bisogni del momento. Il potere come espressione controllata di aggressività è il principale obiettivo delle società orientate al progresso. RUBINOFF, il cui lavoro principale è su Collingwood, va alla radice del pervertimento dei mezzi in fini.

RUNCIMAN, W.G. e SEN, Amartya K., «Games, Justice and the General Will», in *Mind*, vol. 74, n. 296, ottobre 1965, pp. 554-562.
Questo articolo sostiene che si possa dare un significato utile ai concetti di «volontà generale» e «bene comune» in riferimento alla teoria della somma non zero, dei giochi non cooperativi, e suggerisce alcune possibili implicazioni di ciò per la nozione di giustizia sociale. Resta da vedere se questa teoria dei giochi possa applicarsi quando la «volontà generale» abbia a che fare con l'esercizio delle libertà di agire piuttosto che con l'equa distribuzione dei beni.

SANGSTER, R.P., *Ecology. A Selected Bibliography*, Council of Planning Librarians, Exchange Bibliography, gennaio 1971.

SAUVY, Alfred, *Les quatre roues de la fortune. Essai sur l'automobile*, Flammarion, 1968.
Quel che l'auto sovrana ha fatto alla Francia.

SAUVY, Alfred, *Mythologie de notre temps*, Payot, 1966.
Libro di base. Davvero triste che un libro così importante non sia disponibile in inglese.

SCHÖNE, Wolfgang, «Einige kulturanthropologische Betrachtungen über die Medizin», in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 3, 1970, pp. 80-114.
Introduzione a un confronto tra i primitivi metodi di guarigione e la medicina moderna.

SCHÜTZ, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Springer, Wien 1960.
Schütz distingue tra un «atto» compiuto e la condotta intenzionale, che chiama «azione» e può assumere la forma di un comportamento palese in un senso o in un altro, o di completa astensione. L'azione si fonda sulla comprensione interpretativa dell'attore. L'azione sociale può essere compresa solo comprendendo ciò che essa significa per l'attore. La mia introduzione al concetto di senso comune in Schütz attraverso Peter Berger ha segnato una svolta nell'attuale analisi delle istituzioni industriali.

SCHUMACHER, E.F., «Buddhist Economics», in *Resurgence*, vol. 1, n. 11, gennaio 1968; «The Economics of Permanence», in *Resurgence*, vol. 3, n. 1, maggio 1970.
Introduzione al pensiero del gruppo Intermediary Technology.

SCHWARTZ, Harry, «Health Care in America. A Heretical Diagnosis», in *Saturday Review*, 14 agosto 1971.
«Se verranno adottate le rivoluzionarie proposte intese a trasformare la medicina negli Stati Uniti, l'assistenza medica costerà di più, in questo Paese, fornendo minor soddisfazione e più scarso trattamento a milioni di persone».
Aspetto con ansia il libro che l'autore sta scrivendo.

SCHWEMBER, H., *La idea de convivialidad en Illich, la complejidad social y las opciones políticas*, Santiago, Cile, settembre 1972, 31 pp., in DOC I/V 72/21, Cuernavaca.
Risposta positiva, di cruciale importanza, al documento *Retooling*. SCHWEMBER ha collaborato con me nell'ultima fase della preparazione del manoscritto, e gli devo molte importanti correzioni. Tale documento sarà probabilmente disponibile in inglese e francese all'inizio del 1973.

SHAW, Bernard, *The Doctor's Dilemma. A Tragedy*, Penguin Books, ed. or. 1913.

SHRYOCK, Richard, «European and American Medicine, 1700-1950», in *Histoire de la pensée*, vol. 12[12], pp. 496-521, Herman, Paris 1964.
Sulla dipendenza della medicina americana da quella europea, e sullo sviluppo dei suoi caratteri distintivi sotto l'impatto del crescente nazionalismo USA.

SHRYOCK, Richard H., «The History of Quantification in Medical Science», in WOOLF, H., *Quantification*.
I metodi quantitativi sono stati introdotti o suggeriti in medicina da matematici o fisici. Nel XVI secolo la iatrofisica era immatura e provocò reazioni antiquantitative. Miglior fortuna ebbe, prima del 1830, il tentativo di quantificare gli aspetti sociali della medicina, ma solo nei decenni successivi la quantificazione venne applicata alla fisiologia e alla clinica.

SHRYOCK, Richard Harrison, *Medicine and Society in America, 1660-1860*, Cornell University Press, 1960.

SIDEL, Victor, M.D., «The Barefoot Doctors of the People's Republic of China», in *The New England Journal of Medicine*, 15 giugno 1972.
Relazione professionale di viaggio, con bibliografia mandata da Dillon dello Smithsonian Institute.

SMITH, J.C., *Law and Radical Change*, Vancouver, Canada, settembre 1972, 48 pp.
Testo presentato alla Conferenza sul *Diritto in una società conviviale*, tenutasi al CIDOC.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Law Against Law*, Cuernavaca, agosto 1972, 23 pp., dattiloscritto.
Testo presentato alla Conferenza sul *Diritto in una società conviviale*, tenutasi al CIDOC, Cuernavaca (Messico) dal 14 al 24 agosto 1972. Non può essere riprodotto in forma alcuna senza il consenso dell'autore. Tutti i testi presentati a questo meeting sono pubblicati in «CIDOC Cuaderno no. 1019», *Law, Growth and Technology*.

SPENGLER Joseph, «On the Progress of Quantification in Economics», in WOOLF, H., *Quantification*.

A. Marshall riteneva, ancora nel 1896, che per quanto il XIX secolo avesse «in larga misura realizzato l'analisi qualitativa in campo economico», «l'analisi quantitativa» restava da portare a compimento. La sua interpretazione, anche se insufficientemente argomentata, può essere accettata, purché si ammetta il fatto che il ritmo a cui l'economia si sottopose a quantificazione crebbe notevolmente.

SPENGLER, Joseph, «Quantification in Economics: Its History», in LERNER, Daniel (a cura di), *Quantity and Quality*, pp. 129-211.

Delinea e documenta la storia della quantificazione nelle scienze economiche, e isola alcune delle circostanze che condizionarono tale quantificazione, come il mutamento di carattere dell'economia, il mutato ruolo dello Stato, il progresso matematico e gli imperativi ideologici.

SPRING, Joel, *Education and the Rise of the Corporate State*, «CIDOC Cuaderno no. 50», 1971, ora in via di pubblicazione da Beacon.

Studio storico sull'uso consapevole di un sistema scolastico in espansione a scopo di controllo sociale al servizio dell'industria negli USA.

STEVEN, S.S., «On the Theory of Scales of Measurements», in *Science*, vol. 103, n. 2684, pp. 677-680, 1946.

Per sette anni una commissione della British Association for the Advancement of Science dibatté il problema della misurazione. Uno dei presidenti della commissione relaziona sul «significato della misurazione».

STEVENS S.S., «Mathematics, Measurement and Psychophysics», in *Handbook of Experimental Psychology*, John Wiley, s.d., pp. 1-49.

STOJANOVIĆ, Svetozar, *Između ideala i stvarnosti* (Tra ideali e realismo), Beograd 1969.

Una franca analisi etica delle contraddizioni dell'esperimento jugoslavo. Merita di essere tradotto.

STONE, Tabor, *Beyond the Automobile. Reshaping the Transportation Environment*, Prentice Hall, 1971

STOWERS, A., «Observation on the History of Water Power», in *The Newcomen Society Transactions*, vol. 30, 1955-1957, pp. 239-256, con bibliografia.

STUTZ, Fredrick P., *Research on Intra-Urban Social Travel. Introduction and Bibliography*, Council of Planning Librarian, febbraio 1971.

Vedi anche WHEELER e TRANSPORTATION CENTER, N.W.U.

SZASZ, Thomas S., «Malingering: "Diagnosis" or Social Condemnation? Analysis of the Meaning of "Diagnosis" in the Light of Some Interrelation of Social Structure, Value Judgment and the Physician's Role», in *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry*, vol. 76, pp. 432-443.

Valido per lo studio di come la gente abbia perduto il diritto di nominare la propria malattia sotto impatto del monopolio radicale della medicina.

TAMPLIN, A., e GOFMAN, J., *Population Control Through Nuclear Pollution*.

Tamplin e Gofman mostrano che le funzioni promozionale e regolativa di tutte le tecnologie specifiche dovrebbero essere in capo a corpi politici separati. Le attuali politiche dell'AEC [Atomic Energy Commission] portano a un accrescimento di miseria umana personale, disabilitazione, mutazione imprevedibile della forma di vita umana. Nell'introduzione EHRLICH scrive: «Sono noto come un esponente del controllo della popolazione, ma non riesco a vedere l'inquinamento nucleare… come il metodo da scegliere!»

TAWNEY, Richard H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Mentor, 1954; ed. or. 1926.

In vari libri Tawney sostiene che gli uomini vogliano e debbano lavorare non soltanto per il guadagno, ma perché desiderano essere creativi e dare un contributo alla società. Possono

raggiungere un senso di pienezza nel loro lavoro solo quando sperimentano che il suo contributo è importante e utile. Nelle società capitaliste il lavoro è diventato un mezzo.

TAYLOR, Greer, *The Common Law as a Tool for Setting Upper Limits to the Productivity of Tools*, Cuernavaca, marzo 1972, 9 pp., dattiloscritto.
Taylor è stato un allievo di Kelsen, Hans, e uno dei principali collaboratori al seminario sui limiti multipli fino alla sua morte nell'aprile 1972.

TAYLOR, Greer, *Law and Nature*, Cuernavaca, marzo 1972, 7 pp., dattiloscritto; doc I/V, 72/11.
La morte improvvisa di Greer Taylor ha reso impossibile portare avanti le idee espresse in questo saggio e incorporarle in *Retooling*.

THOMPSON, D'Arcy, *On Growth and Form*, compendio di Bonner, J.T., Cambridge University Press, 1971.
Brillante e colto discorso che «ci parla di scienza come se fosse una disciplina umanistica»[13]. Il grande modello per un bilancio finale su crescita e forma della società postindustriale.

TINBERGEN, Jan, *Speech at the Vienna Institute for Development*, 1º ottobre 1971.
Fondamenti economici per alternative nello sviluppo internazionale.

TITMUSS, Richard M., *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, Allen and Unwin, London 1970.
Il modo di trattare la raccolta e la trasfusione di sangue umano riflette i valori storici e le idee politiche di una società. Fattori tecnologici ed economici giocano un ruolo subordinato. Il sangue può diventare una merce che ci si procura a basso costo nei Paesi poveri. Questo libro è stato utile nel nostro seminario per analizzare i pregiudizi tecnologici comuni nei Paesi in cui il sangue è gestito in modo abbastanza «decente» e quelli in cui la sua mercantilizzazione è «indecente».

TOFFLER, Alvin, *Future Shock*, Random House, 1970.
Eccellente descrizione dell'obsolescenza forzata, che TOFFLER considera inevitabile; preziosa bibliografia annotata di 395 voci.

TRANSPORTATION CENTER AT NORTHWESTERN UNIVERSITY, *Sources of Information on Transportation*, N.W.U. Press, 1964.
Vedi anche STUTZ, WHEELER e LAPIN, H.S.

TRIPE, Laurence, «Legal Frameworks for the Assessment and Control of Technology», in *Minerva*, aprile 1971.
Distingue tra due obiettivi: allocazione ottimale e non ottimale delle risorse. Nel primo caso la risorsa, come l'acqua o il silenzio, sarebbe preservata dalla distruzione da parte di certi processi tecnologici, fino al punto che il costo marginale del preservarla oltre comincerebbe a superare la quantità marginale di persone disponibili a pagare per tale preservazione. *Vs.* le giustificazioni paternalistiche o etiche.

TURNBULL, F., «The Nature of Pain in Late Stages of Cancer», in *Surgery, Gynecology, Obstetrics*, vol. 110, giugno 1960, pp. 665-668.

TURNBULL, Frank, «Pain and Suffering in Cancer», in *The Canadian Nurse*, agosto 1971, pp. 28-31.
«Trattamenti chirurgici e/o radiologici possono curare la malattia primaria che potrebbe aver portato a una morte dolorosa, ma questi trattamenti permettono anche al paziente di sopravvivere e sviluppare una malattia secondaria, che è spesso dolorosa. Il prezzo della cura può essere più grande di quanto non si riconosca.»

TURNER, John F.C., *Housing for People or Housing by People*, documento programmatico, dicembre 1970, 10 pp.
Turner incentra la sua analisi sulla produzione industriale di una crisi degli alloggi di cui trova ampia evidenza documentaria nelle grandi città latinoamericane. Suggerisce che solo il riconoscimento di sistemi di scambio che permettano all'utente o al costruttore di aver accesso ad

alcune poche risorse può consentire il verificarsi di un'inversione dei modelli correnti di urbanizzazione. Importante.

TUSSMAN, Joseph, *Obligation and the Body Politic*, Oxford University Press, 1960.
In combinazione col testo di MEIKLEJOHN, questo libro è servito da punto di partenza per una discussione al CIDOC nel 1970. Possono i cittadini reclamare la protezione del primo emendamento contro la partecipazione obbligatoria in un curricolo terapeutico, specialmente quando il trattamento offerto li costringe a consumi «educativi»?

VERNANT, J.P., «Travail et nature dans la Grèce ancienne», in *Journal de psychologie normale et pathol.*, vol. 52, n. 1, gennaio-marzo 1955, pp. 18-38.
Il greco non possiede un termine corrispondente a quello di *travail* [«lavoro»]. Studio molto serio, fondamentale per mettere in prospettiva la concezione contemporanea dell'attività umana.

VERSCHURE, Han, *Development of Indicators of Environmental Quality*, fotocopia, 1º maggio 1971.

VICTOR-BOSTROM FUND COMMITTEE (1730 K st., Washington DC 20006), *Population and Family Planning in the People's Republic of China*.
Raccolta di articoli.

VIERA-GALLO QUESNEY, José Antonio, «El segundo camino hacia el socialismo. Aspectos institucionales y jurídicos», in *Revolución y Legalidad*, Santiago, CEREN, 1972.

WAGAR, Alan J., «Growth vs the Quality of Life», in *Science*, vol. 168, pp. 1179-1184.

WAILES, Rex, «Some Windmill Fallacies», in *The Newcomen Society Transactions*, vol. 32, 1956-1960, pp. 93-109.
Elenca ventiquattro libri sulla storia dei mulini.

WEISSTUB, David N., *A Novel Approach to Conception of Legal Structures*, Cuernavaca, agosto 1972, 10 pp., fotocopia.
Documento presentato alla conferenza su *Diritto e società conviviale* al CIDOC.

WHARTON, Clifton R., «The Green Revolution: Cornucopia or Pandora's Box?», in *Foreign Affairs*, vol. 47, aprile, pp. 464-476.
Conseguenze sociali ed economiche della rivoluzione verde. Vedi anche RATINOFF, Luis, alla World Bank.

WHEELER, James O., *Research on the Journey to Work. Introduction and Bibliography*, Council of Planning Librarians, gennaio 1969.
Notare che gran parte della ricerca verte sullo «spostamento» [*«trip»*] piuttosto che sulla fetta di tempo individuale e comunitario che la locomozione preleva.

WILKS, S.S., «Some Aspects of Quantification in Science», in WOOLF, H., *Quantification*.
Alcuni dei concetti base e dei requisiti contemplati nella misurazione e quantificazione quali oggi le consideriamo.

WINKELSTEIN, Warren, «The Role of Ecology in the Design of Health Care System», in *California Medicine*, vol. 113, pp, 7-12, novembre 1970.
L'assistenza medica è ampiamente irrelata allo stato di salute di una popolazione. Il determinante primario di tale stato è costituito dall'ecologia. I dati desunti da studi epidemiologici scelti puntano sulla povertà e l'inquinamento dell'aria come fattori chiave per la determinazione dei modelli di mortalità nell'ecosistema urbano.
Ivan: «povertà» significa probabilmente, qui, la carenza relativa di un gruppo che si colloca al di sotto dei livelli di sopravvivenza dell'intera popolazione.

WOOLF, H. (a cura di), *Quantification. A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*, Bobbs-Merrill, 1961.
Testi presentati alla conferenza sull'analisi composita dell'introduzione e sviluppo di tecniche quantitative nelle scienze naturali e sociali. Questa conferenza del 1959 seguiva il meeting del

1957. Vedi CLAGETT, M., *Critical Problems*.

YOUNG, Michael, *Rise of the Meritocracy*, Penguin, 1971; ed. or. 1958.
Saggio brillante e colto, ambientato nel 2033, descrive in che modo la scolarizzazione sia riuscita a mettere ognuno nella classe a cui lo destinava la sua intelligenza. Descrive un Inferno in cui ciascuno sa di non poter accusare nessun altro che sé stesso per il posto in cui si trova.

YURICK, Sol, «The Political Economy of Junk», in *Monthly Review*, dicembre 1970, pp. 22-37.
Suggerisce che le droghe che danno assuefazione abbiano generato un'enorme infraeconomia, in cui il governo sta spendendo in molti casi tanto quanto i tossicodipendenti. Affascinante e poetica descrizione del monopolio radicale.

ZIJDERVELD, Anton, «Jokes and Their Relation to Social Reality», in *Social Research*, vol. 35, n. 2, pp. 286-311, giugno 1968.
Sullo scherzo come scorciatoia verso il consenso.

Note critiche sul paradigma di Illich in *Retooling Society* (Cuernavaca, luglio 1973)

Wolfgang Sachs

In questo testo vorrei soffermarmi su una serie di carenze e difetti del quadro concettuale di base di Illich. Non mi occuperò delle incoerenze di specifiche argomentazioni, né ripeterò le critiche che sono già state sollevate da partecipanti a seminari precedenti o rese pubbliche da critici quali H. Gintis[1].

Verso la fine del documento intendo riformulare la tesi di fondo di Illich nei termini di una teoria materialistica della società, e indicare come la tesi di Illich getti a sua volta una luce critica su tale tradizione teorica.

Il quadro concettuale

Ogni lettore l'avrà sperimentato: tecnica espositiva e fiori di retorica possono essere affascinanti, ma certamente non rivelano il quadro concettuale di base di un pensiero. Questo, al contrario, chiede di essere pazientemente riportato alla luce come tale, così da poter comprendere e valutare la posizione dell'autore. Nel caso di Illich, il compito è pieno di trappole, e le inferenze dovranno spesso supplire alle spiegazioni che egli ha mancato di offrire.

Il *punto di partenza normativo* di Illich può essere reperito nei principi di libertà individuale come formulati dal primo emendamento alla Costituzione americana. Secondo Illich, i diritti costituzionali non sono minacciati nei tradizionali ambiti di lotta costituente, quali la libertà di stampa o la libertà di parola, bensì dal crescente potere di istituzioni sociali che tendono a monopolizzare funzioni fondamentali nella vita di un individuo come l'apprendere, il muoversi, l'abitare, il prendersi cura di sé.

Limitare il monopolio di queste istituzioni dovrebbe ampliare le possibilità di scelta del singolo nell'adempimento di tali funzioni.

Due norme positive dovrebbero guidare la ricostruzione conviviale delle istituzioni sociali: giustizia sociale e autodeterminazione del lavoro; o in altre parole: uguaglianza e non dipendenza. Entrambi i concetti portano con sé significati particolari; tanto questi quanto la compatibilità tra le norme devono essere presi in esame.

Di fronte alla discrepanza tra norma e realtà, Illich cerca di realizzare un particolare *obiettivo teorico*. Si pone alla ricerca di un insieme di regole proscrittive, quanto al modo di operare delle istituzioni sociali, di cui si possa dimostrare che sono condizione necessaria per l'attuazione delle suddette norme. Ecco come non approccia il problema:

- non propone alcuna visione o utopia che possa servire da costrutto immaginario dotato di potenziale critico (come invece fanno le tradizioni utopistiche e la critica religiosa);
- non propone alcuna estrapolazione dalle tendenze attuali, né scenari con le relative probabilità (come invece fa la futurologia);
- non chiarisce le cause dell'attuale stato delle cose, né per via di ricostruzione storica, né per via di ragionamento sistematico tale da consentire anticipazioni o previsioni dei futuri sviluppi (come Marx ad esempio);
- non tenta un'analisi trascendentale dell'interazione umana o del linguaggio umano al fine di individuare principi normativi di base per la vita in società (come il principio dell'assenza di dominio nella struttura della comunicazione umana in J. Habermas, o in J. Rawls i principi di equità/giustizia per l'analisi delle affermazioni morali[2]).

Le argomentazioni di Illich solitamente si compongono di due parti: da un lato una descrizione dell'impatto restrittivo delle istituzioni sulla libertà individuale, dall'altro l'approssimazione ed elaborazione di possibili regole limitative.

Dal punto di vista metodologico, i suoi modi di procedere sono piuttosto confusi. La descrizione dei diversi settori istituzionali consiste normalmente in una rassegna e reinterpretazione della letteratura esistente. Per giungere a regole proscrittive, egli sperimenta vari approcci: prove empiriche ottenute da misurazioni biologiche, calcoli econometrici, evidenza basata su plausibilità o buonsenso o ancora – e soprattutto – utilizzo di classificazioni o concetti analitici.

In questo modo Illich cerca di posizionare la sua tesi all'interno di una rete di *concetti analitici* per lo più di natura antropologica. Indica cinque (o sei?) dimensioni della vita, ciascuna delle quali mette l'uomo in relazione al suo ambiente fisico e sociale. Le manifestazioni effettive di queste dimensioni sono storicamente flessibili: culture diverse elaborano modi diversi di concepire la vita in tali dimensioni. Tuttavia, Illich sostiene che l'opzione culturale è limitata da alcuni identificabili insiemi di parametri (capaci di garantire le norme fondamentali: uguaglianza, lavoro autodeterminato e, in primo luogo, sopravvivenza). Le dimensioni funzionano alla stregua di bilance. Il perno della bilancia è determinato da una sorta di scala umana. Le deviazioni nelle manifestazioni culturali oltre questa scala umana tendono a generare conseguenze sempre più distruttive.

Ora, la variabile cruciale per determinare la posizione che la bilancia assumerà sono gli strumenti. Gli strumenti mediano e modellano la relazione tra l'uomo e il suo ambiente fisico e sociale; scala e struttura degli strumenti regolano il delicato equilibrio della vita. Poiché la scala degli strumenti influisce sulla posizione della bilancia e quindi sul grado di uguaglianza e di autodeterminazione del lavoro, si suggerisce un'inversione di marcia negli strumenti per realizzare queste norme fondamentali.

In queste mie riflessioni, voglio prendere in esame i seguenti concetti, strategici nel quadro di riferimento di Illich: l'uomo e gli strumenti, l'importanza cruciale degli strumenti, l'uguaglianza, il lavoro autodeterminato.

L'equivoco antropologico: l'enfasi eccessiva sugli strumenti

La scala degli strumenti, o più precisamente, il rapporto tra una data scala di strumenti e una scala naturale ottimale, determina i molteplici equilibri della vita. La relazione tra individuo e ambiente è mediata e definita dagli strumenti in uso.

Illich propone una sorta di definizione funzionale degli strumenti: oggetti, esseri umani o regole codificate possono essere descritti come strumenti nella misura in cui sono considerati e utilizzati alla stregua di mezzi per il raggiungimento di determinati obiettivi. Tuttavia, tale definizione di Illich include quasi ogni cosa: manufatti e attrezzi; intere organizzazioni lavorative come le fabbriche; istituzioni sociali che

forniscono servizi immateriali (sanità, istruzione, welfare); e tutti i tipi di regole e codici di condotta formali che regolano la vita sociale.

Consideriamo quali fenomeni sociali Illich sussume nella sua nozione di «strumento». Manufatti e attrezzi sono mezzi per fini individuali; ciò corrisponde al significato comune di «strumento». Tuttavia, anche le fabbriche e altre forme di lavoro organizzato sembrano essere strumenti. È dubbio che un qualsiasi processo di produzione/lavorazione possa essere descritto solo in termini di strumenti. La cooperazione tra gli uomini per garantirsi la sopravvivenza e produrre surplus non può essere descritta in termini puramente tecnici. Se si considera un gruppo di indiani che si uniscono e cooperano per la caccia ai cervi, o se si pensa ai pescatori sulle coste del Messico, il processo di cooperazione produttiva assume un significato più che tecnico. Se i rapporti sociali che gli uomini stabiliscono tra di loro per produrre fossero solo relazioni a scopo tecnico, sarebbero considerati come mezzi in definitiva senza importanza e non avrebbero alcun valore intrinseco. Azioni o relazioni tecniche sono contingenti [*expendable*], perché hanno valore solo fintanto che contribuiscono al raggiungimento di un obiettivo.

Ovviamente, le relazioni umane così come i rapporti sociali di produzione hanno anche una qualità non tecnica. Le persone tendono a definire le proprie attività produttive secondo il loro modo di guardare al mondo e a sé stesse, a infondervi valore e significato. La caccia e la pesca sono considerate attività che hanno valore in quanto tali, non sono principalmente mezzi per mantenersi in vita, sono la vita stessa. Sono legate a simboli e norme comuni, vengono percepite come modi di vivere [*patterns of life*] legittimi e dotati di significato. Il lavoro non è per prima cosa un'attività tecnica atta al raggiungimento di un obiettivo, ma una parte integrante di una vita dotata di significato.

La stessa distinzione può essere operata per quanto riguarda il rapporto degli uomini con la natura: il modo tecnico di relazionarsi a essa è sempre legato a un modo interpretativo e normativo. Per molti indiani d'America la caccia rappresentava non tanto un mezzo, quanto una prestazione religiosa. Concettualizzando il rapporto dell'uomo al suo ambiente naturale e sociale solo in termini di strumenti, Illich trascura il – più importante – livello interpretativo e comunicativo dell'essere nel mondo. Questa riduzione dei rapporti sociali a mere relazioni tecniche riflette proprio la visione tecnocratica dell'ideologia attualmente dominante. La riduzione dei rapporti

sociali a relazioni contingenti, relazioni tecniche, è stato l'esito di un modo di produzione storicamente determinato, ed è centrale per l'ideologia dello sviluppo.

Che Illich tenda a utilizzare come propria base concettuale la stessa ideologia contro cui si scaglia diventa ancor più evidente nel caso di istituzioni che producono merci intangibili. Fino a poco tempo fa, l'educazione, la sanità, l'attività di cura ecc. erano imbevute di legittimazioni culturali. Laddove la trasformazione di attività un tempo intrise di valore in strumenti costituisce esattamente il problema da spiegare, Illich dà per scontato questo stato di cose, e su tale presupposto costruisce la sua teoria.

L'equivoco tecnocratico: la reificazione degli strumenti

Come abbiamo visto, Illich concepisce il rapporto dell'uomo con la natura e con la società unicamente in termini di strumenti, considerati come mezzi per influenzare e plasmare l'ambiente secondo un'ottica personale. Con questa concettualizzazione Illich rompe la connessione originale dell'individuo con il suo ambiente, lo separa dal suo ambiente e lo pone di fronte a esso. La distanza, a sua volta, viene coperta dalla capacità umana di azione tecnica mirata. Presentando la condizione umana in questo modo, Illich disconosce l'integrazione previa dell'individuo alla natura e alla società attraverso il linguaggio e i simboli. I rapporti sociali non sono fatti solo di relazioni tecniche, ma anche di relazioni interpretative e normative. Il predominio del primo tipo di rapporto con la natura e gli altri uomini rappresenta un fenomeno fuori dall'ordinario, recente, essenziale per la diffusione della «produzione industriale».

Occorre tuttavia aggiungere una terza dimensione della realtà sociale. La capacità di agire in modo tecnicamente efficiente (distribuzione dei mezzi) e il grado di soddisfazione dei bisogni ammesso nelle interpretazioni simboliche variano a seconda della struttura del dominio. Il dominio stabilisce chi possa accedere a quali benefici, e chi debba sopportare quali pesi. Per quanto riguarda la distribuzione dei mezzi, il dominio struttura la distribuzione del controllo degli uomini sugli uomini, e per quanto riguarda l'interpretazione simbolica, il dominio determina la distribuzione dei bisogni repressi o soddisfatti.

Di nuovo, chiariamo, Illich riduce la realtà sociale alla dimensione tecnica. Anche se occasionalmente fa notare che gli strumenti sono intrinseci ai rapporti sociali, egli non sviluppa mai questo punto; si sofferma solo sul suo rovescio, ossia che gli strumenti generano particolari rapporti sociali (come detto, disuguaglianza, dipendenza, controllo sociale). Che il sorvolare sul primo aspetto non possa che portare a un'analisi distorta degli strumenti può essere chiarito dalle seguenti considerazioni.

Se le persone vogliono raggiungere un obiettivo (produrre automobili o salute), la loro attività è profondamente influenzata dal risultato atteso. I materiali, gli strumenti, il modo di lavorare derivano dal prodotto desiderato. Quindi la prima caratteristica dell'attività produttiva è la ricerca dell'efficienza. Che l'organizzazione e l'uso di certi mezzi producano effettivamente il risultato atteso (e non altri risultati) dipende dai calcoli della razionalità tecnica: che cosa è effetto di che cosa? Ovviamente, la razionalità tecnica dipende dal livello della tecnologia. La ricerca di efficienza, ossia la razionalità tecnica, non tiene conto di questioni cruciali come il chi, che cosa, dove, quando e perché della produzione. Per rendersi conto di quanta varietà di prodotti sia possibile anche a uno stesso livello tecnologico, bisogna guardare alle diverse forme di agricoltura, caccia o cura sviluppate dalle società premoderne. Le questioni sopra citate devono essere definite da regole normative che vanno oltre la razionalità tecnica per facilitare la produzione sociale.

Dipendono in particolare dai rapporti sociali o, in altre parole, dal sistema di interpretazione della vita e della società, nonché dalla struttura del dominio, le seguenti aree di problemi circa gli strumenti: quali vengono progettati e quali concretamente realizzati (sviluppo degli strumenti); chi ne ha il controllo e chi ci lavora (distribuzione degli strumenti); per quale scopo e a beneficio di chi vengono utilizzati (uso degli strumenti); come vengono impiegati nella produzione (organizzazione degli strumenti). Il modo in cui tali scelte si istituzionalizzano nella società è determinato dalle strutture del potere e del dominio.

Per questa semplice ragione, lo sviluppo degli strumenti non può essere considerato un processo semiautomatico. Là dove, come negli USA, il dipartimento della Difesa e la NASA sono i maggiori finanziatori della ricerca, lo sviluppo distorto della tecnologia è fuori discussione. In sintesi, sviluppo e implementazione degli strumenti non dipendono solamente

dall'efficienza tecnologica, ma anche dall'ideologia e dal dominio. Tecnologia e rapporti sociali danno *insieme* forma agli strumenti attuali.

L'uso di «strumento» da parte di Illich comporta una reificazione degli strumenti, perché questa distinzione di base è oscurata. Illich tende a proporre una versione negativa della tesi tecnocratica: lo sviluppo e la struttura degli strumenti dipendono dalla logica intrinseca del progresso tecnologico. A questo punto i tecnocrati convenzionali chiedono l'adattamento dell'uomo alla tecnologia. Ma ciò va contro le intenzioni di Illich. In base alle sue premesse tecnocratiche resta una sola soluzione: mettere un tappo (porre dei limiti) al progresso tecnologico. Mentre la sua controparte tecnocratica sostiene l'escalation tecnologica, lui è a favore di una *de-escalation*. Entrambi hanno in comune la ricerca della salvezza nella tecnologia, perché entrambi trascurano l'influenza decisiva dei rapporti sociali.

Ma perché Illich arriva a una concezione così ristretta della realtà sociale?

1) Egli mischia l'astrazione metodologicamente motivata con la trascuranza sistematica di determinate parti della realtà sociale. La sua legittima intenzione di discutere le inevitabili conseguenze di strumenti d'una certa struttura e scala indipendentemente dai concomitanti rapporti sociali lo porta a trascurare sistematicamente fattori cruciali dello sviluppo e aggiornamento degli strumenti, quindi a un'analisi insufficiente, e infine a proposte discutibili.

2) Il suo approccio descrittivo-fenomenologico all'analisi delle attuali istituzioni non ha potenziale critico. Dato che un approccio fenomenologico deliberatamente esclude la considerazione di cause storiche o di specificità culturali, egli non riesce a giungere a una concezione definita in proprio della realtà; rischia piuttosto di cadere facilmente vittima di determinazioni preesistenti e ideologicamente distorte. A causa di una metodologia insufficiente Illich non può evitare di far proprie concezioni riduttive della realtà sociale, tipicamente tecnocratiche.

La nozione individualistica di uguaglianza

In che modo uno concepisce il significato dell'uguaglianza nella vita degli uomini ha decisiva importanza per le sue idee programmatiche di

ricostruzione sociale in vista di una società migliore. Per questo motivo un'analisi delle implicazioni del suo concetto di uguaglianza può aiutare a comprendere meglio le sue idee di ristrutturazione della società.

Illich si trova di fronte all'eterno dilemma: come conciliare le rivendicazioni di uguaglianza con quelle di autonomia individuale. Nella tradizione delle società «occidentali», il primo liberalismo ha tentato di affrontare il dilemma proponendo una serie di meccanismi istituzionali per conciliare interessi privati contrastanti. L'enfasi sulla libera realizzazione degli interessi privati pose il problema della «mano invisibile»: come raggiungere l'integrazione sociale. Fondamentalmente, le istituzioni chiamate a regolare gli interessi privati furono: mercato, norme e procedure giuridiche, e, in certa misura, lo Stato.

Questo concetto di liberalismo ha fallito per varie ragioni. In particolar modo, ha reso permanente l'ineguaglianza, dato che, una volta accumulate, ricchezze e risorse tendono ad aumentare costantemente a scapito di altri. Fra i suoi risultati storici vi è la creazione di enormi istituzioni di servizio originariamente ideate per proteggere le persone dai privilegi di pochi, e per favorire le richieste di effettiva concorrenza. Tuttavia, queste istituzioni si sono presto convertite in istituzioni oppressive che limitano le scelte individuali.

Il fallimento del liberalismo classico è il punto di partenza di Illich. Egli intende ripristinare il principio del perseguimento illimitato degli interessi privati *e insieme* garantire l'uguaglianza. La sua soluzione non è un nuovo insieme di meccanismi equitativi e ridistributivi, ma la limitazione radicale dei mezzi a disposizione dell'agire autonomo. Egli vuole risolvere il dilemma liberale limitando gli strumenti al di sotto di una certa soglia, in modo da rendere impossibile il dominio degli uomini sugli uomini mediante l'uso di grandi strumenti. Per quanto riguarda l'integrazione – il problema della «mano invisibile» – egli sembra attenersi alla soluzione classica: mercato e norme/procedure giuridiche. Cruciali, ai fini della soluzione del dilemma uguaglianza-autonomia, sono per lui la scala e la struttura degli strumenti: in presenza di strumenti grandi e potenti, la ricerca di autonomia porta al dominio; d'altra parte, la ricerca di uguaglianza (uguale uso degli strumenti) conduce a un uguale asservimento.

Corrispondentemente, le caratteristiche degli strumenti conviviali sono così delineate: basso consumo energetico, multifunzionalità, accessibilità, non restrizione dell'autonomia altrui. In questo caso, l'ultima caratteristica

è la più importante. Illich a volte utilizza la nozione di «gioco a somma zero» per riferirsi ai casi in cui l'uso di uno strumento da parte di un individuo possa imporre restrizioni ad altri. E viceversa, uno strumento che non impone restrizioni ad altri viene descritto come operante in modalità di gioco a somma non zero.

Per quanto riguarda l'uguaglianza, il principio operativo della somma non zero è considerato come il criterio di ammissibilità di uno strumento. La nozione di uguaglianza che deriva da questo criterio è la seguente: si ha uguaglianza quando tutti sono nelle condizioni di fare la stessa cosa allo stesso tempo. Il concetto di strumento conviviale rimanda a questa nozione radicalmente individualistica di uguaglianza. L'uguaglianza è concepita come libertà da restrizioni esterne al fine di facilitare il perseguimento degli interessi privati. Segue logicamente la condizione a ciò necessaria: tutti devono essere mantenuti a un livello minimo di capacità tecnica.

Ritengo che questa concezione di liberalismo radicale condivida i difetti di ogni altra concezione liberale: non integra la natura fondamentalmente sociale dell'esistenza umana.

1) In senso stretto, non esistono giochi a somma non zero. Ogni azione umana condivisa con altri, anche la semplice presenza, crea restrizioni, delimitazioni, norme con le quali devono fare i conti tutti gli altri. Al di là di ciò, delimitazioni, restrizioni del comportamento e norme in genere sono anche precondizioni per lo sviluppo della personalità. L'agire umano è fondamentalmente intrecciato alla comunicazione sociale e alla mutua interazione, che comportano sempre una certa limitazione della scelta individuale. Per questo motivo il problema non sembra essere l'invenzione di strumenti a somma non zero, bensì quello di come gestire le restrizioni reciproche a vari livelli. Ma questa linea di ragionamento si allontana dalla questione dell'individualistica inversione di marcia nello sviluppo degli strumenti e porta piuttosto a indagare come, da parte di chi e secondo quali processi le norme sociali vengano stabilite e istituzionalizzate, e in che modo nella vita associata siano distribuiti oneri e compensazioni. Naturalmente, questa osservazione non esclude che alcuni strumenti siano più restrittivi di altri.

2) Mutue delimitazioni sociali della realtà comune e modelli d'azione socialmente negoziati da un lato diminuiscono le scelte individuali, ma aprono dall'altro lato nuove possibilità e opzioni di delimitazione e di azione. Ad esempio, la delimitazione individualistica di Illich esclude

differenze sociali a carattere funzionale, che potrebbero essere stabilite di comune accordo e potrebbero richiedere una qualche forma di distribuzione ineguale degli strumenti. Ciò potrebbe essere accettato dalla società qualora tutti traessero più beneficio da questa disuguaglianza funzionale di quanto ne godrebbero senza di essa.

3) Illich non tiene conto del fatto che il dilemma tra autonomia e uguaglianza può essere risolto solo da un terzo insieme di valori: la solidarietà. Se di fatto non esistono azioni a somma non zero, e se la società può far uso, a beneficio di tutti, di strumenti a somma zero, in ambo i casi le norme devono essere formulate e concordate attraverso la mutua comunicazione e l'agire cooperativo. Pertanto, la questione preliminare ai problemi legati agli strumenti è come facilitare l'uguale partecipazione alle decisioni sugli affari comuni. Da un punto di vista storico, la linea di frattura può essere evidenziata da questa differenza: la borghesia in ascesa concepì la libertà come agevolazione del perseguimento di interessi privati; gli antichi Greci come eguale partecipazione agli affari della *polis*. Illich fa suo l'approccio borghese e scarta la possibilità di un controllo democratico degli strumenti in condizioni di partecipazione e comunicazione non distorte dal potere.

Lavoro autodeterminato: sovrinvestimento dell'autonomia

L'autonomia, controparte dell'uguaglianza, è concepita come la libertà individuale di utilizzare strumenti per realizzare le proprie intenzioni. Rappresenta la norma contraria alle determinazioni della vita imposte dalle istituzioni sociali. L'autodeterminazione del lavoro favorisce l'autonomia; l'imposizione del lavoro favorisce la dipendenza.

1) La visione del mondo individualistica di Illich torna a riflettersi nella nozione di lavoro autodeterminato. In effetti, è auspicabile demonopolizzare i modi di esprimersi e comportarsi, ma l'alternativa non può essere l'individuo che vede sé stesso come il centro del mondo. Lavoro autodeterminato per tutti può realizzarsi solo a scapito del lavoro determinato e organizzato socialmente. Ma la produzione cooperativa di sopravvivenza e di cultura a fronte delle sfide della natura è esattamente la condizione fondamentale della vita associata, e perciò della vita umana in genere. La questione può essere così riformulata: non si tratta di

promuovere la libertà [*liberty*] di autoesprimersi a proprio piacimento, bensì l'uguale possibilità di contribuire alla determinazione sociale del lavoro, da un lato, e l'uguale distribuzione dei relativi carichi dall'altro.

2) Battendo la sua via, Illich può sottrarsi alla questione cruciale: quale grado di divisione sociale del lavoro è desiderabile, e quale grado di segmentazione della società? Autodeterminazione del lavoro significa anzitutto inversione di marcia nella divisione sociale del lavoro stesso, e regressione nel grado di autonomia funzionale raggiunto dai vari settori della società. Poiché Illich neppure accenna a queste connessioni, concettualmente può permettersi di parlare solo di limiti all'uso individuale di strumenti quali l'energia, la sanità o la scuola.

3) Il concetto di autonomia nella determinazione del proprio lavoro contraddice almeno in parte l'intesa abolizione delle differenze sociali. L'autonomia – nel senso di Illich – presuppone la forma di soggettività altamente sviluppata che è strettamente connessa all'emergere di una società altamente diversificata. Quanti più ruoli e compiti diversi sono socialmente disponibili, tante più opportunità si offrono alla scelta individuale; quante meno norme e aspettative valgono obbligatoriamente per tutti, tanta più interpretazione e azione soggettiva è possibile (fatti salvi i limiti evidenti di questa interrelazione). L'enfasi di Illich sull'individuo che agisce in autonomia non tiene conto del fatto che i cambiamenti strutturali da lui suggeriti vanno a distruggere la base sociale del suo individualismo programmatico. Per questo semplice motivo, la sua idea di autonomia non sembra adatta alla ricostruzione conviviale.

Il paradigma: Robinson come Homo faber

A mio avviso l'analisi dei concetti centrali di Illich fa luce su un paradigma coerente: l'individuo autosufficiente che usa il mondo per il perseguimento dei suoi scopi. Individualismo e strumentalismo sono i concetti che strutturano il teorizzare di Illich. Visto in prospettiva storica, ciò corrisponde all'ideale della borghesia in ascesa, che sperava di dominare e modellare il mondo a propria immagine. Inoltre, l'ipotesi moderna secondo cui le macchine possono sostituire gli schiavi – proprio la tesi che Illich attacca – si basa esattamente su questa visione della realtà sociale. L'individuo *Homo faber* che vede l'ambiente sociale e naturale solo

in termini di mezzi per il perseguimento dei propri obiettivi privati, che pensa a sé come autosufficiente, che considera l'ambiente sociale e naturale solo come vincoli da manipolare, che si sforza di ampliare le proprie capacità tecniche e che desidera sbarazzarsi dei legami con le tradizioni, i miti e la memoria sociale condivisa – questa immagine si trova contro ogni apparenza anche al centro delle argomentazioni di Illich. Non credo che a Illich riesca di trascendere veramente la concezione del mondo che sta alla base del mito stesso dello sviluppo quale lui lo attacca. Per questa ragione rimane intrappolato nel parlare di limiti piuttosto che di ricostruzione.

Il paradigma è fondamentalmente carente in quanto sistematicamente trascura il fatto che gli strumenti, i bisogni, le scelte individuali sono – anzitutto – socialmente prodotti e perpetuati. L'individuo esiste solo nella misura in cui è partecipe della realtà come socialmente costruita. Quindi l'unità da assumere a paradigma per l'analisi o la descrizione della realtà sociale non può essere l'individuo, ma solo il gruppo sociale in cui l'individuo vive.

Il punto di forza di Illich: la critica delle forze produttive

In questo paragrafo indicherò molto brevemente quale ritengo sia il punto di forza della tesi di Illich, e come questo punto potrebbe essere riformulato all'interno di un paradigma leggermente diverso.

Nel corso di questo testo è già apparso un qualche accenno a un paradigma differente. La forma che una società assume nel corso della storia e, quindi, i rapporti che le persone stabiliscono con il loro ambiente sono essenzialmente determinati dal livello della tecnologia (forze produttive), dall'organizzazione della società, in particolare struttura e forma del dominio, e dall'ideologia, la cornice interpretativa entro cui operano gli elementi precedenti. Il punto cruciale è la relazione tra questi tre elementi.

Come si sa, il marxismo tradizionale sostiene che lo sviluppo delle forze produttive metta via via sempre più in questione il dominio e l'ideologia repressiva. Nel corso della teorizzata contraddizione tra le forze produttive e i rapporti sociali / l'ideologia, i rapporti sociali di tipo repressivo si dice divengano sempre più obsoleti, fino al punto che solo rapporti sociali di

produzione controllati in forma cooperativa possono realmente sviluppare le opportunità offerte dall'alto livello delle forze produttive.

Detto grossolanamente, questa ipotesi nasconde un presupposto: che le norme dell'organizzazione sociale e le forme della legittimazione ideologica ostacolino il dispiegamento delle forze produttive. Ciò avviene finché i rapporti sociali e l'ideologia traggono legittimità da fenomeni di carattere non tecnico. Ma questa legittimazione si basa oggi sulla pretesa capacità di sviluppare ed espandere le forze produttive. Dal momento che il capitalismo odierno si prefigge di sviluppare le forze produttive, diventa difficile mantenere quella teorizzazione originaria circa una relazione necessariamente contraddittoria tra forze produttive e rapporti sociali. Al contrario, la teoria deve essere integrata dimostrando in che misura le forze produttive siano divenute forze distruttive. Ciò implica l'abbandono della tradizionale illusione secondo cui lo sviluppo delle forze produttive sia sempre liberatorio.

L'affermazione di Illich secondo cui, dati gli strumenti attuali, il superamento del capitalismo non condurrebbe alla democrazia o all'uguaglianza bensì in direzione di una burocrazia sempre più centralizzata è corretta. Una gestione socialista degli strumenti attuali non è condizione sufficiente di una società migliore. Inoltre, si deve tener conto del fatto che la struttura e la forma delle attuali forze produttive sono il risultato dei rapporti di capitale. L'impronta del capitalismo sullo sviluppo delle forze produttive è così profonda che qualsiasi tentativo di cambiare i rapporti di produzione risulterà vano a meno che non si miri a modificarne la stessa natura, e non solo le modalità e gli scopi. Illich elabora un'altra condizione necessaria – al di là del cambiamento dei rapporti sociali – per una società migliore: la ricostruzione delle forze produttive. Egli integra la critica dei rapporti sociali di produzione con una critica delle forze produttive. Ma, in questa cornice, il pregiudizio liberal-individualista di Illich deve essere scartato e sostituito dall'idea di una società che si autodetermini democraticamente[1].

1. Alcune idee, soprattutto nella prima parte, sono state prese da Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; in inglese: *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, trad. di Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1971 [trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit.][3].

Pellegrinaggio da un moderno profeta

Philip Toynbee

Arrivando al tramonto a Cuernavaca, ottanta chilometri a sud di Città del Messico, proviamo il senso di un pellegrinaggio giunto a destinazione. Abbiamo sorvolato l'Atlantico, preso un bus Greyhound da New York a Cleveland dove abbiamo affittato un camper, per poi passare sei lunghi e noiosi giorni guidando in direzione sud e campeggiando di notte. Ora siamo alla Mecca, finalmente, nel giardino di questo piccolo hotel, un paradiso di acqua, rose, buganvillee.

Nel chiaro mattino d'estate lavato dalla pioggia, guidiamo verso il Centro enigmaticamente chiamato «interculturale di documentazione» – noto familiarmente come CIDOC a tutta questa affascinante cittadina collinare di mercati ed eleganti hotel turistici. Il CIDOC si rivela infine un piccolo edificio bianco su un versante della collina da cui si dice che la cima del Popocatépetl sia visibile all'ultimo orizzonte. Colonne classicheggianti, patii e portici; pergolati, piscine, tappeti erbosi… Lassù, quello che una volta era un sacello cattolico è stato degradato a casellario per la posta. Su questa bacheca all'aperto ogni studente o insegnante può proporre un corso o seminario su qualsiasi argomento sotto il sole, per chiunque voglia frequentarlo.

La maggior parte dei giovani americani che gironzolano intorno o bevono caffè nel ristorante ombreggiato (come appaiono sani, belli e grandi!) è venuta qui per il famoso corso intensivo di spagnolo, ma molti, anche, per l'aura che spira da Ivan Illich. Sappiamo naturalmente che adesso lui vive per conto suo in una sorta di capanna lontana chilometri; che ha abbandonato ogni funzione amministrativa al CIDOC e viene qui solo due o tre volte alla settimana. Ma questo è il posto di Illich e non potrà mai essere di nessun altro. È di qui che è stata condotta la sua decennale campagna conto la Yankeefication *dell'America latina e per ciò stesso, in*

diverse occasioni, contro la temibile gerarchia cattolica romana, della quale è stato lui stesso una brillante recluta – e il suo enfant terrible.

Fin qui tutto bene. Ma una giovane messicana molto agguerrita all'ingresso non vuole farmi entrare, a dispetto di tutte le mie proteste che il dott. Illich mi sta aspettando.

Alla fine però, a denti stretti, vengo ammesso. Il Maestro appare all'improvviso, circondato da un turbine di studenti e amministratori, tormentato, affabile, loquace. Sembra, e in parte è, un vivacissimo ebreo dell'Europa centrale, il lungo volto scuro e fresco, il colletto aperto, i modi esuberanti. (Più tardi, quando cominciamo a conversare parlando del caffè, dice che non ne ha bisogno perché è sempre su di giri anche senza berne: il che sembra vero.)

La conversazione comincia subito e continua a intermittenza nei due giorni successivi. Comincio col suggerire un veloce sommario delle sue idee più conosciute – grosso modo, che tutte le forme di intrusione tecnologica di una civiltà avanzata in una «arretrata» non possano che danneggiare chi è costretto a subirle. E andiamo avanti come segue.

TOYNBEE: Bene, ora, se riconosciamo, come io senz'altro riconoscerei, che i Paesi sottosviluppati dovrebbero considerarci un pericolo piuttosto che un esempio, possiamo passare a parlare della situazione nostra, nella parte del mondo tecnologicamente avanzata, chiedendoci che cosa possiamo, se possiamo, fare in proposito.

ILLICH: Devo confessare che sono sempre stato più interessato a identificare l'impossibile che non a descrivere possibili alternative. Cerco di non farmi coinvolgere nella discussione su come gli uomini *potrebbero* sentirsi o relazionarsi eticamente tra loro, se non altro perché ciò comporterebbe inevitabilmente ogni genere di speculazioni utopistiche. Ciò che cerco di fare, quanto meno come compito preliminare assolutamente necessario, è descrivere realtà sociali esistenti.

Credo che la questione fondamentale da me posta sia: che tipo di misure favorirebbero la sopravvivenza umana in condizioni di accettabile equità? Cerco di identificare quei dispositivi o apparati strumentali – in senso molto generale: *mezzi* [*tools*] – che rendono la sopravvivenza dell'umanità improbabile. Quali altri tipi di misure, pur permettendo magari la sopravvivenza, sono distruttive della giustizia partecipativa o dell'equità? E

infine: quali strumenti alternativi, diciamo dalla bicicletta fino al recupero della piccola comunità, hanno effetti benefici sia per la sopravvivenza che per l'equità?

Penso che ci sia una grande quantità di strumenti che il moderno uomo industriale dà per scontati, ma che di fatto sono distruttivi della tradizionale nicchia cosmica dell'umanità. Sono tali per il depauperamento, l'inquinamento, e soprattutto l'alterazione di ciò che considero il corretto equilibrio della vita. Distruggono il tipo di essere umano e il tipo di relazioni sociali che so esistere.

TOYNBEE: Quando dice di conoscere questo superiore tipo di umanità e di società, è perché ne ha constatato di persona l'esistenza?

ILLICH: Ne ho constatato di persona l'esistenza dagli altopiani delle Ande agli slum di New York, dalle baraccopoli brasiliane all'India e al Sudan.

TOYNBEE: Devo dire, da quanto ho visto di Harlem, che non riesco a considerare quella gente e quella società come modello per tutti noi.

ILLICH: Deve tenere a mente che *tutte* queste società sono state corrotte dall'esistenza, a portata di sguardo o almeno a livello di informazione, di una élite educativamente, finanziariamente, medicalmente privilegiata. Ciò nondimeno, sono pronto a dire che la povertà, perfino l'estrema povertà, è *in grado* di mantenere la naturale libertà umana in modi virtualmente inaccessibili alle vittime del trasporto ad alta velocità, della religione mondiale «assistenza sanitaria» e dell'indottrinamento sociale obbligatorio a mezzo di istruzione cosiddetta superiore.

Prendiamo il caso di una città costruita attorno all'esistenza dell'auto privata. In una città del genere, la circolazione a piedi è diventata o un lusso, esercitabile in certi giardini zoologici o umani, o una detestata necessità, a cui certi individui devono acconciarsi per andare al lavoro o al supermercato.

Oltre una certa velocità, i veicoli motorizzati creano nuove distanze che solo loro possono accorciare. Le creano per tutti, ma le possono accorciare solo per pochi. Una nuova strada sterrata nella landa selvaggia reca la città alla vista ma non alla portata di chi vive d'agricoltura di sussistenza. La nuova strada a scorrimento veloce ingrandisce Chicago, ma risucchia i benestanti fuori da un centro cittadino che rapidamente degenera in ghetto.

Il moderno maschio americano spende più di millecinquecento ore l'anno sulla sua auto: guidandola o sedendoci, parcheggiando o cercando un posto per parcheggiarla, guadagnando quanto occorre per comprarla, assicurarla, mantenerla e farla andare. Ma così, in termini di tempo di vita speso – circa quattro ore al giorno – l'americano medio raggiunge una velocità di quattro miglia all'ora. Nei Paesi senza alcuna industria dei trasporti, la gente cammina a questa velocità ogni giorno, con una spesa che sta solo fra il tre e il dieci per cento del budget sociale di tempo. E la bicicletta, che io considero lo strumento più efficiente creato dalla tecnologia moderna, riduce ancor più questa percentuale, preservando al tempo stesso tutte le virtù dell'andare a piedi rispetto all'ambiente e alla salute.

TOYNBEE: Lei sta riprendendo il vecchio discorso – benché in forma nuova e brillante – che le macchine tendono a diventare le nostre padrone.

ILLICH: Vorrei metterla così: l'equilibrio naturale si rompe quando gli uomini indulgono nell'illusione che le macchine possano indefinitamente sostituire gli schiavi. Posso illustrare questo punto in un altro ambito. L'equilibrio si rompe tutte le volte che l'ambiente supera un certo grado di complessità. Nella società tradizionale c'era un certo equilibrio tra quanto si apprende per via di scoperta, di naturale curiosità, e quanto dobbiamo imparare per via di insegnamento esplicito, in qualche modo disciplinato e programmato. Ma oggi, nei Paesi tecnologicamente avanzati, la gente deve passare un tempo assolutamente sproporzionato a farsi spiegare come funzionano strumenti complessi. E così ha ancora meno tempo e voglia di imparare qualcosa da sé.

Oramai, sempre parlando con grande trasporto, Illich mi ha condotto in lungo e in largo per i giardini e infine su, al terrazzo dove si tiene il suo seminario del martedì. Ci sono cinquanta o sessanta studenti ad aspettarlo, soprattutto giovanissimi, ma alcuni sulla quarantina o più. Appena comincia a parlare, si fa chiaro che è uno splendido showman, tanto quanto un vivace e suggestivo oratore. Non che ci sia qualcosa di forzato o innaturale nei suoi modi. Al contrario, disinvoltura e spontaneità sono segni di una naturale *attitudine alla scena. Per circa mezz'ora srotola un panegirico della bicicletta, sovente interrotto da uno del pubblico con un*

vigore che rasenta talvolta l'ostilità. Nessun dubbio che si tratti assai più di un dialogo che di un monologo.

Lentamente e animatamente il seminario si scioglie. Illich scavalca con una delle sue lunghe gambe una balaustrata, su cui seduto la nostra conversazione riprende da dove l'avevamo interrotta in mattinata.

TOYNBEE: Uno degli elementi più disgreganti nella nostra società mi sembra il cosiddetto «divario generazionale». Può non essere così grave o così endemico come la polarizzazione delle classi sociali, ma penso ugualmente che sia un segno dei tempi importante. Che posto ha questo fenomeno nel suo quadro generale di un equilibrio naturale che è stato spezzato?

ILLICH: Penso che possiamo ascriverlo all'obsolescenza forzata dei nostri vecchi amici, purché intendiamo tutte le implicazioni della frase. I processi di produzione di una società possono cambiare a un ritmo tale che l'intera sovrastruttura di quella società sia costretta a cambiare a pari velocità. Ciò comporta che gli adulti siano continuamente lasciati indietro dalla società che hanno attorno. Più invecchiano, più smarriti ed estranei diventano a cambiamenti che non sono in grado di comprendere.

Quando gente di dieci anni più giovane dice a gente di dieci anni più vecchia: «Sei troppo vecchio per capire secondo quali regole mi comporto», molto rapidamente il giudizio tra pari diventa impossibile…

TOYNBEE: Ma, un momento: in questo caso, «pari» significa davvero altri giovani che, *di fatto*, capiscono valori e comportamenti comuni tra loro?

ILLICH: Sto usando la parola in senso lato, per indicare tutti i membri di una data società, nella loro qualità di individui autonomi, non secondo raggruppamenti sociali. Ciò che è andato in crisi, qui, è l'antica fiducia in certi precedenti, accettati da tutti i membri o quasi di quella società.

TOYNBEE: A mio modo di vedere, forse eccessivamente ottimistico, i valori dei giovani risulteranno migliori e più adeguati.

ILLICH: Condivido il suo ottimismo. Ma il guaio è che, se continua a esserci questa ossessione per un progresso istituzionale illimitato – in quanto opposto al progresso della crescita personale –, ci sarà un divario

generazionale dopo l'altro. E se il gruppo in cui un uomo riconosce i suoi pari diventa sempre più ridotto, allora è la società stessa a frantumarsi in una accozzaglia di fazioni mutuamente incomunicanti e più o meno antagonistiche. E così un altro equilibrio viene spezzato – l'equilibrio di ciò che è tacitamente accettato da una società intera: il mito sociale, come si potrebbe chiamarlo.

TOYNBEE: D'altro canto, suppongo si potrebbe dire che l'istruzione obbligatoria universale eserciti di fatto un ruolo di collante piuttosto che disgregante all'interno di una società. Lei e io potremmo non apprezzare il tipo di indottrinamento che vi viene imposto, ma se non altro è lo stesso indottrinamento per tutti – fin troppo, a mio parere.

ILLICH: Sì, ma il punto qui è che c'è una divisione assoluta tra il livello elementare di questa istruzione – che è tutto ciò che ottiene la maggior parte della gente – e l'istruzione superiore, che consente a una piccola minoranza di diventare parte dell'élite dirigente.

TOYNBEE: Lei però, naturalmente, è contrario anche alla scolarizzazione universale elementare, con o senza una istruzione superiore elitaria a seguire.

ILLICH: Credo che il principio dell'UNESCO secondo cui l'alfabetizzazione universale è un efficiente indicatore dell'integrazione e dello stato di salute di una società sia una completa illusione. Per amore dell'alfabetizzazione si possono fin troppo facilmente distruggere altri mezzi di comunicazione tra individui.

TOYNBEE: In Inghilterra oggi è un fatto riconosciuto che gli uomini della classe dirigente passati per lo stesso tipo di collegio hanno tra loro un'intesa assolutamente fuori discussione, al di là delle differenze di età o di occupazione. Di fatto, molte di queste famose scuole si vantano apertamente di sfornare un particolare «tipo». Così, disseminato per tutto il Paese, abbiamo ciò che potrebbe descriversi come una rete di pari, ognuno dei quali è andato a una scuola molto distinta, chiamata Winchester College, e molti dei quali possono comunicare con la massima disinvoltura ed eleganza anche quando si incontrano da estranei. Chiamerebbe questa una vera comunità?

ILLICH: Certo che no. Questo è il mito secondo cui una forma standardizzata di istruzione può fare delle persone dei vicini di casa migliori. Tutto ciò che realmente fa è premerli dentro a stampi della stessa forma, invece che lasciare a ciascun individuo la responsabilità di crescere, cambiare, farsi degli amici.

TOYNBEE: Sia in America che in Inghilterra c'è stato di recente un movimento piuttosto forte per la formazione di comuni e comunità di vario tipo. Ciò che questa gente spera di fare – come tanti in passato – è creare autentiche comunità, all'opposto di tutte le forme spurie e forzate di associazione messe su dalla moderna società urbana. Il problema in questo caso mi sembra il fatto che c'è un solitario per natura, si può dire un eremita, sepolto da qualche parte in ogni individuo pienamente umano. In ogni comunità strettamente integrata, per quanto benintenzionati ne siano il progetto e l'organizzazione, come può questo essere solitario venir accolto?

ILLICH: Un mio amico francese ha detto una volta che l'ideale era essere *intime sans intimité*.

TOYNBEE: Che potrebbe tradursi, forse, come: vivere rivolti ad altri senza rinunciare alla propria dimensione privata. Uno splendido ideale, ma molto difficile.

Ora, questo mi porta a una citazione da una recensione inglese del suo libro *Celebration of Awareness*. L'autore, per inciso: un mio amico personale, ha espresso parecchia simpatia per le sue idee generali, ma ha concluso con una riserva molto inglese: «Illich è incline a una forma sentimentale di cura pastorale, ed è la forma che il cristianesimo assume in uomini di questo genere; un retaggio confessionale. "A Cuernavaca" scrive Illich "abbiamo istituito un centro dove formiamo le persone a capire che cosa il cambiamento significa per il loro cuore"[1]. Giudico questo indiscreto. Il mio cuore è affar mio, e il rispetto della dignità umana inizia quando si comincia a lasciare in pace il cuore umano. Non è questa una forma di imperialismo morale, non meno offensivo di quello politico degli Stati Uniti… Gli americani vanno bombardando un popolo perché accetti i loro doni[2], ma non stanno cercando di convincere nessuno a cedere la sua anima».

ILLICH: Sono d'accordo col suo amico. Ma devo dire, primo, che mi sono espresso male quando ho scritto quelle parole, e secondo, che sono state scritte più di dieci anni fa. Ciò che stavo cercando di contrastare era l'idea che azioni veramente generose nei confronti degli indios dovessero essere accompagnate dall'imposizione di tutta una serie di idee e ideali occidentali. Il suo amico potrebbe avermi frainteso su un punto importante: io volevo cambiare i missionari, i dottori ecc. che avevano intenzione di lavorare tra gli indios. Non stavo parlando di cambiare il cuore degli indios stessi.

TOYNBEE: In altre parole, lei stava tentando di divezzare preti, tecnici e così via, venuti a Cuernavaca, dai loro preconcetti tecnologici. Cercava di convincerli che gli indios in teoria primitivi, tra cui volevano andare a vivere, avevano più da insegnare ai loro visitatori che non viceversa.

ILLICH: Esattamente! E credo davvero che su questo punto abbiamo avuto un certo successo. Molti dei giovani venuti qui per imparare lo spagnolo non hanno abbandonato la loro idea di portare agli indios la magia della tecnica occidentale: ben pochi di loro stanno ancora lavorando in America latina. La piccola minoranza che ha capito di essere venuta per imparare dagli indios piuttosto che per insegnar loro è stata più portata a restare.

Ma devo ammettere che negli anni Sessanta ero molto più orientato in senso educativo [*education-orientated*] che non sia oggi. Credevo che fosse legittimo manipolare altre persone, il più discretamente possibile, per persuaderle a prendere certe decisioni. Ho fatto del mio meglio, in altre parole, per tener lontani dall'America latina i «benefattori»[3] fissati con lo sviluppo. Ora dubito che anche questo grado di manipolazione sia giustificato.

TOYNBEE: Non la seguo bene. Dopotutto, lei voleva che altre persone condividessero le sue convinzioni. La pubblicazione di un libro non sarà un tentativo di manipolare i suoi lettori!

ILLICH: Ma questa gente non è tenuta a comprare o leggere i miei libri. Gli studenti, invece, sono in certa misura un uditorio in cattività.

TOYNBEE: Ora lei dice che ognuno può insegnare qualsiasi cosa, qui, se è in grado di radunare abbastanza studenti, e non intende istigare alla ribellione fisica contro il governo messicano. Permetterebbe a qualcuno di insegnare ai giovani come fare il napalm?

ILLICH: Certamente, se riesce a farli venire ad ascoltare. Ma potrebbe trovarsi di fronte a un uditorio più dissuasivo di quanto non si aspetti. Potrebbe cioè ben essere l'uomo del napalm a doversi ricredere.

TOYNBEE: Bene, stavamo giusto arrivando alla questione generale della manipolazione, e a questo punto potrebbe essere pertinente richiamare il nome esplosivo di Freud. Lei lo cita nei suoi libri con una buona dose di assenso e rispetto. Io però non posso fare a meno di pensare che Freud sia il più sfacciatamente manipolatorio tra tutti i nostri moderni profeti. Non si tratta solo del fatto che ha assunto gli standard della sua società – classi medio-alte, Vienna inizio secolo – a norma assoluta, e cercato di condizionare i suoi pazienti a adeguarsi a tale società. Un addebito più grave è che ha costruito tutta una complessa mitologia dell'inconscio e l'ha imposta a tutti noi. Appena si inizia a pensare «Ah, questo è il mio Super-io che parla», o «Ora qui è il mio vecchio Io che torna», credo che si smetta di essere una persona libera, per esser stati indotti ad accettare un gergo inventato da qualcun altro.

ILLICH: Nella misura in cui modi di pensare freudiani sono stati adottati da strutture educative e sanitarie delle moderne società industriali, sono d'accordo con lei che siano diventati nocivi alla libertà dell'individuo. Ma d'altra parte, credo davvero che Freud sia stato di per sé una figura liberante, un geniale chiarificatore di certi mali psicologici e per ciò stesso sociali. Lo rispetto, anche, per la sua abilità nell'esplorare la mitologia di altre religioni.

TOYNBEE: Quel che mi sembra minacciare la nostra libertà è ora il termine «inibizione», una fonte di ansia per quanti siano per natura timidi o riservati, un'istigazione a ogni forma indotta di cosiddetta «espressione di sé».

ILLICH: È da distinguere tra due diversi sensi della parola «libertà» [*freedom*]. Quando uno è costretto a coprire una grossa distanza per andare

al lavoro, o quando un malato terminale è costretto a restar vivo, che lo voglia o no, c'è interferenza diretta, fisica, sulla sua libertà. Mentre gli schemi ideologici dominanti sono suscettibili di essere rifiutati. Nessuno è costretto a essere freudiano.

TOYNBEE: Lei ha appena menzionato il caso del malato tenuto artificialmente in vita dalla moderna tecnologia medica. Questo ci porta a una questione più profonda, addirittura metafisica, che da molto tempo desidero sottoporle. Mi piace davvero molto il titolo del suo ultimo libro, *Tools for Conviviality*, perché penso che il termine «convivialità» meriti di essere riscattato dalla sua attuale condizione di eufemismo per alcolismo abituale. Ciò che invece implica per lei, e auspicabilmente per i suoi lettori, è un amore genuino per la vita, per quell'«equilibrio vitale» di cui lei parla così spesso. A me «convivialità» suscita l'idea di uomini che vivono in modo più semplice, più armonioso, più naturale e perciò più gioioso.

Ma questa splendida parola – che ovviamente contiene in sé la radice latina del termine «vita» – non implica di per sé un orrore della morte. Credo che una delle critiche più aspre da lei rivolte alle società avanzate riguardi il loro considerare la morte come il male supremo, che deve essere posposto quanto più possibile e a qualsiasi costo o quasi. Lei si oppone al rene artificiale, ai trapianti di cuore e così via, non solo perché militano contro l'equità, ma anche perché prolungano innaturalmente la vita di coloro che si presume ne traggano «beneficio».

ILLICH: Sì. Di fatto io credo fermamente in un tasso di mortalità infantile sanamente alto.

TOYNBEE: Questo risulterà profondamente scioccante per molti dei suoi lettori, ne sono sicuro.

ILLICH: Un tasso di mortalità infantile tradizionalmente alto ha due conseguenze relativamente positive: mantiene stabile la popolazione e permette di morire a un bambino congenitamente malato, il prolungamento della cui vita, artificialmente conservata, potrebbe essere solo la caricatura di una vita umana vera e piena. Ma ciò che dobbiamo anche considerare sono le possibili alternative al lasciare che la natura segua il suo tradizionale corso nei nuovi nati.

Penso che una alternativa sarà l'aborto selettivo obbligatorio. Si è già molto prossimi alla possibilità di diagnosticare, a uno stadio assai precoce della gravidanza, quelli che potrebbero essere definiti come feti non vitali. Oppure, naturalmente, se le cose prendono la strada opposta e il desiderio di tenere in vita a ogni costo resta dominante, tutti i bambini che sarebbero morti nell'infanzia per qualche difetto congenito incurabile saranno tenuti in vita artificialmente, coi mezzi più sofisticati, come vittime grottesche e tragiche del terrore sociale della morte. Ora, in entrambi i casi, di sicuro la libertà individuale subisce un'interferenza molto più grave che se i bambini non vitali fossero semplicemente lasciati morire nel modo tradizionale.

Ho giusto finito l'abbozzo di un saggio che ho chiamato *On the Political Uses of Natural Death*. Mi addentro nella storia dell'atteggiamento dell'uomo occidentale nei confronti della morte dall'inizio del Medioevo e cerco di mostrare come sia solo dal Settecento che una piccola élite di ricchi ha cominciato a insistere sul proprio diritto a essere tenuta in vita fino alla vecchiaia, e come solo nel Novecento tale diritto abbia iniziato a essere rivendicato anche dalla maggioranza.

L'assistenza sanitaria è ora una religione mondiale monolitica, i cui dogmi sono insegnati in scuole obbligatorie e le cui norme etiche sono applicate nella ristrutturazione burocratica dell'ambiente. La lotta contro la morte, che era arrivata a dominare la vita e i pensieri dei ricchi, è diventata ora la regola secondo cui i poveri della Terra sono costretti a condursi. Tutti quanti oggi esigono una morte clinica in ospedale, a dispetto del fatto che una simile morte è molto spesso il culmine di un lungo periodo in cui la vittima ha cessato di essere qualcosa di più che un mero organismo respirante, o il congedo ritardato da una lunga e non necessaria sofferenza.

TOYNBEE: Per come capisco, dunque, lei sta usando l'espressione «morte naturale» tra virgolette. Sta dicendo che il modo veramente naturale di morire, per un essere umano, è lasciarsi sorprendere dalla morte in qualunque momento gli capiti, che sia per caso o per una malattia che lo avrebbe ucciso se non avesse incontrato a ostacolo una tecnologia medica molto evoluta. Ciò che di solito si intende per morte naturale – cioè in quella che ci piace chiamare una vecchiaia matura – è un prolungamento spesso innaturale, spesso penoso, della vita al di là del suo giusto corso.

ILLICH: Voglio denunciare l'illusione che sia naturale per tutti esigere una morte in età avanzata come un diritto.

TOYNBEE: Bene. Mi faccia passare a qualcosa di molto diverso. Avverto con sempre maggior forza che una delle cose con cui abbiamo a che fare è il culto della mascolinità – tutto quello che può esserci suggerito dal nome di Hemingway, l'intera mitologia della forza, competitività e orgoglio maschili.

ILLICH: Stiamo arrivando a questa totale fascinazione per il successo meccanico, ginnastico, del nostro sistema industriale. Lei conoscerà il termine spagnolo *machismo* – ecco, una delle cose che voglio fare è descrivere il *machismo industriale*, ma senza cadere in ciò che entrambi definiremmo la trappola freudiana…

TOYNBEE: Forse può darci una traduzione del termine.

ILLICH: Con un gesto è più facile (*Illich a questo punto alza le dita in un segno universale di eccitazione, sfida, trionfo maschili*). In Messico questa è la reazione di una società *mestiza* – ossia di razza mista – agli effetti a lungo termine dello stupro delle donne indios da parte di uomini spagnoli. Ogni madre oggi spiega alla sua giovane figlia che gli uomini sono *cattivi*. Quanto al maschio messicano, anche il più povero ingaggia un'orchestra di dieci musicisti per portarli a cantare quattro o cinque canzoni alla sua bella. Ma ognuna di queste canzoni racconta una storia che finisce con l'eroe maschile che si becca una pallottola; ogni canzone termina con il suo ultimo saluto a *Mamacita*, sua madre[4].

Si può anche illustrare il *machismo* messicano col fatto che ogni presidente al terzo anno del suo mandato si impegna in una *acción de despistolación* a livello nazionale[5] – in inglese direste *depistolation*?

TOYNBEE: Sembra che non ne abbiamo bisogno, in Inghilterra. Forse non abbiamo abbastanza *machismo*.

ILLICH: In Messico lo chiamo *machismo*: ma si potrebbe descriverlo come una forma di alienazione, la trasformazione dell'uomo nell'*homunculus* diventato improvvisamente gigantesco grazie alle sue macchine. Alla fin fine, è il culto fallico per il razzo lunare.

Quest'oggi Illich porta l'intero gruppo al mercato di Cuernavaca per pranzare lì. È accolto con calore mentre corre da una bancarella all'altra a prendere piatti che poi deposita sulla nostra tavola a cielo aperto. Il cibo è straordinario, la conversazione instancabile.

Viene a sapere che uno del gruppo ha il mal di schiena, così, appena il pranzo finisce, ci porta tutti al mercato centrale in cerca di una strega che, promette, toglierà immediatamente il dolore. Purtroppo la signora non è al suo banco quando arriviamo da lei, ma a quel punto nessuno di noi dubita realmente che sarebbe stata in grado di fare esattamente ciò che Illich aveva promesso.

Nel nostro ultimo mattino a Cuernavaca andiamo a prendere Illich sulla strada del suo paesino per dargli un passaggio fino a Città del Messico. Per la maggior parte di questo viaggio si comporta da guida molto competente, ma negli intervalli riesco a portare il nostro dialogo a qualcosa come una conclusione.

TOYNBEE: Ecco un punto un po' più personale. Lei ha un retroterra straordinariamente variegato, esotico, per me, fino allo spaesamento. Tuttavia mi viene da pensare che possa aver avuto minore esperienza del suo più formidabile nemico: la tradizione protestante, capitalistica e *liberal* dell'Inghilterra, in tutto il suo originario vigore, perfino virtù, tanto quanto nel suo attuale stato di debolezza in patria e di corruzione o violenza in altre parti del mondo.

ILLICH: Questo è *assolutamente* vero. Sono stato solo raramente in Inghilterra. Ma quel che ho letto, avidamente, fin da quando l'ho scoperto nella biblioteca di mia nonna a Vienna intorno ai dieci anni, è il *Times Literary Supplement*. Ora quando leggo il *Guardian* quasi mi sento in un mondo che capisco, ma considero il *Literary Supplement* come il giornale di gran lunga più straniero a cui ho accesso. Tuttavia lo ammiro grandemente – quasi quasi per la sua straordinaria insularità, quel senso di sicurezza profondamente radicato, l'ortodossia. Ciò equivale a una convinzione di possedere La Verità che sembra anche più forte di quella dei pronunciamenti papali – più forte perché tanto più tranquilla.

TOYNBEE: Sarebbe d'accordo con me che questa profonda compiacenza – che si estende molto al di là del raggio del *Literary Supplement* – farà della

Gran Bretagna una delle gatte più brutte da pelare? Siamo d'accordo che i Paesi industriali dovranno sottoporsi a un vero cambiamento del cuore, dei valori, se devono sopravvivere, loro e il resto del mondo. Ora in America trovo una sorta di flessibilità mentale – dovuta forse a una fondamentale insicurezza – anche tra gente apparentemente molto affermata. Preferirei di gran lunga cercar di convertire la General Motors al punto di vista che entrambi abbracciamo, piuttosto che essere un missionario tra i *Wykehamists*, come da noi si chiamano gli ex studenti della scuola di cui le ho parlato in precedenza.

Ora, per un'ultima domanda, la più personale di tutte. In questi ultimi anni lei è diventato un uomo molto famoso – una figura riguardata con immensa ammirazione, perfino adorazione, in varie parti del mondo. Non c'è pericolo che diventi un saggio, un carismatico guru?

ILLICH: Ci può essere un mito attualmente che fa di me una figura del genere, ma quel che posso dire è che io non ho assolutamente la sensazione di essere un leader di alcun tipo. Quel che mi piace fare soprattutto è associare altri al mio processo di pensiero. Forse a causa dei miei antenati rabbinici, amo molto mettere in discussione me stesso di fronte a un gruppo di collaboratori. E sono loro grato se mi pongono domande – più puntute sono, meglio è – che mi aiutino a chiarire il mio pensiero.

Lo facciamo scendere in una qualche grande piazza del centro della capitale, e benché sia solo fuori a pranzo con un amico, sembra all'improvviso una figura stranamente spersa, quasi derelitta in mezzo al traffico demoniaco sulla strada e al calpestio della gente urbanizzata sui marciapiedi. Deve essere uno dei più grandi esperti al mondo di ogni aspetto dell'America latina, e questa è una città il cui sviluppo e pervertimento ha osservato con attenzione angosciata per un decennio. Ma non sembra a suo agio in mezzo alla civiltà che aborre; qualcosa dell'animazione che sembra ricevere e generare a Cuernavaca nella capitale lo ha abbandonato.

*I critici hanno avuto buon gioco a stigmatizzarlo – non prende forse il jet, questo profeta della vita semplice [*Simple-Lifer*], per volare ovunque nel mondo a diffondere il suo messaggio? Tutto ciò appare decisamente fuori bersaglio. Illich non è un uomo che voglia o abbia bisogno di discepoli: è un generatore perpetuo di idee più che un pensatore*

sistematico. Essere accanto a lui non è cadere in un incantesimo – benché il suo fascino sia irresistibile –, ma ritrovarsi la mente violentemente scossa, e i propri preconcetti più radicati di colpo svelati e revocati in dubbio. Un dialogo con Ivan Illich è come fare una sauna: ne esco frastornato ma rigenerato.

Pellegrini dell'ovvio
Un dialogo a Ginevra

Ivan Illich, Paulo Freire et al.

[…]

LEO FERNIG[1]: Con quest'ultima frase, Ivan Illich, troppo facilmente lei relega sé stesso nel passato; ci ha colti tutti di sorpresa. Rispettiamo le sue affermazioni, naturalmente e come sempre; tuttavia, diciamo per lo meno che c'è spazio per discuterne. Molte grazie, davvero, per averci dato materiale aggiuntivo in vista di quella che spero sarà una discussione molto vivace.

[…]

WILL KENNEDY[2]: Mi sembra che la questione chiave continuamente affiorante sia la relazione dell'istruzione col cambiamento sociale. Entrambi [Illich e Freire] avete trattato di questo, in certo modo, ma mi chiedo se ciascuno di voi vorrebbe diffondersi un poco di più sul ruolo che ritiene l'istruzione giochi nel bene o nel male, nel cambiamento sociale. È il genere di cosa che può contribuire al tipo giusto di cambiamento sociale? O che invece lo blocca? Come vedete questa relazione?

ILLICH: Ho imparato qualcosa quest'oggi. Qualcosa che dice quale sia il problema meglio di tutto ciò che ho sentito finora. *Si educação transforma e porque mantém o que transforma*: se l'istruzione trasforma, le è data la possibilità di trasformare perché conserva quel che trasforma.

INTERLOCUTORE NON IDENTIFICATO: Potrebbe precisare il grado di ironia della sua affermazione? Se lei dice «conserva quel che trasforma», non

elimina, questo, non annulla ogni trasformazione?

ILLICH: Non c'era alcuna ironia! Fatemi spiegare. Sto parlando nell'auditorium del World Council of the Churches [Consiglio ecumenico delle Chiese]. Considero alcune di queste Chiese piuttosto chiaramente eretiche, ma sono cristiane e tali vogliono essere. Non siamo all'UNESCO, che è chiaramente il luogo d'incontro di quelle che chiamo sette varie, qualcosa che io considero parimenti una Chiesa, ma una Chiesa interamente eretica, impegnata in un rituale di progresso illimitato! «Progresso» in che cosa? Essenzialmente, progresso nella istituzionalizzazione dei valori. Prendo questa espressione da una delle persone da cui ho imparato di più, Jacques Ellul, da cui divergo e mi distinguo. Per una convinzione profonda – e si tratta di una convinzione cristiana – egli è un pessimista. Cioè, accetta un pessimismo che, a mio parere, confonde ciò che io chiamo «pessimismo» con ciò che io chiamo «disperazione» [*hopelessness*].

Mi spiego. Io credo che ci siano due modi in cui apprendiamo qualcosa a proposito dei valori. Uno si basa essenzialmente sul rapporto personale intimo, sulla responsabilità che due si prendono uno di fronte all'altro. Il secondo è la produzione eteronoma di valori di cui il pianificatore si aspetta che la gente in genere avrà bisogno. Ciò spazia dal bisogno di essere istruiti su come guidare tenendo la destra, al far decidere a una qualche «agenzia» che la gente abbia bisogno di coscienza, e dunque coscientizziamola. È probabilmente quello che Paulo intendeva parlando di «cooptazione». Ora, io penso che questi due modi di produzione dei valori (che non sono mai totalmente distinti) possano essere posti ai due estremi di uno spettro. Il termine *education* è stato inventato ed è poi rimasto piuttosto costante nel suo significato fino a poco tempo fa. È stato usato esclusivamente per designare – controllate nel dizionario – la produzione eteronoma di un valore-apprendimento predefinito (come opposto all'apprendimento non alienato a contatto con la realtà).

Ovviamente, sto cercando di fare la caricatura di una posizione complessa. Quanto a *education*, comunque, suggerisco decisamente che o mettiamo la parola nel congelatore per i prossimi cinque anni, intanto che discutiamo le questioni che ci stanno a cuore, oppure la usiamo con un migliore senso della storia – da dove viene, che cosa significa. *Education* – ciò che oggi è chiamato *education* – è essenzialmente *produzione pianificata di apprendimento in un'altra persona*. E se non vi piace il

termine «produzione», allora *provocazione pianificata di libertà in un'altra persona* – in quanto opposta alla spontanea, l'autonoma scoperta che sorge dall'incontro fra me e te.

Ho risposto alla sua domanda per come ho sentito che suonava – in sostanza, chiamando in causa le mie motivazioni di fondo. Ora, per quanto riguarda l'atto di pianificare, esso è uno dei tratti caratterizzanti ciò che io chiamo *education*. Tornando alla frase di Paulo: l'istruzione trasforma; lo fa perché garantisce la corretta trasformazione di ciò che trasforma, ovvero conserva ciò che trasforma – nel senso letterale preciso di questa espressione.

PHILIP POTTER[3]: Signor moderatore, sono perplesso a proposito di questa frase che Ivan Illich ha citato da Freire. Il testo francese che ho sotto gli occhi dice – traduco: «Se l'istruzione conserva la società, ciò significa che essa lo fa perché può anche trasformare ciò che conserva». Penso che abbiamo probabilmente bisogno di una piccola esegesi di questa frase, dato che sta diventando un punto chiave del nostro incontro.

FREIRE: Sì, è effettivamente necessario spiegarla. L'ho scritta in portoghese e non so se son capace di tradurla in inglese. Ciò di cui prima ho parlato, l'idea di istruzione come una leva per la trasformazione della realtà, dipende da una intelligenza incompleta del ciclo a cui mi riferivo. Cioè, l'istruzione non plasma la società, ma la società plasma l'istruzione secondo gli interessi di coloro che hanno il potere. Ho detto questo proprio perché questo processo non è meccanico; nel suo essere plasmata dalla società, a un certo momento l'istruzione stabilisce per la società una condizione particolare, e dicevo che l'idea di istruzione come leva per la trasformazione della società mi sembrava basata sulla seconda fase di quel ciclo, cioè quella fase in cui l'istruzione conserva ciò che la società le permette di trasformare. Quelli che difendono questo processo riconoscono che, se l'istruzione conserva qualcosa, è perché le può essere permesso di trasformare ciò che conserva. E io penso che essi dimentichino, tuttavia, che il potere che crea l'istruzione non può permettere all'istruzione di lavorargli contro, se deve essere conservato. Non so se mi sono spiegato. E ho aggiunto che, a causa di ciò, la trasformazione radicale e più profonda dell'istruzione come sistema non può farsi…

ILLICH: Anche in questo caso non in modo automatico e meccanico?

FREIRE: … se non qualora la società stessa sia anch'essa radicalmente trasformata. Penso che il testo sia chiaro.

ALAIN BLANCY[4]: Forse posso proporre un esempio. Ho riflettuto su certo materiale educativo che non è stato menzionato e che è probabilmente tra i più cospicui, anche se non viene venduto facilmente. Riguarda la scienza. La scienza come educazione viene promossa come conseguenza della capitalizzazione di persone, denaro e strumenti; e questo è di fatto il modo in cui la società si va trasformando, col potenziare al proprio interno il processo del cambiamento controllato. Un sacco di cose cambiano, ma al fine di rinforzare quel che esiste e non di trasformare la società a un altro livello – che è quello politico. La mia domanda è: se la scienza, com'è stata prodotta e viene oggi prodotta, non fa che conservare la società, come ce la caviamo con l'assurdità della scienza? Quanto potremmo dover tornare indietro? Non è solo una questione teorica, perché le conseguenze della scienza, ai miei occhi, non sono solo materiali. Diciamo che il prodotto della scienza è la gente, e questo è uno dei punti del problema democratico oggi. Perciò io credo che sia più un problema dialettico, e mi piacerebbe capire un po' meglio come vedete voi questo fattore scienza, che da molti è accettato così volentieri mentre altri lo vedono in modo pessimistico.

ILLICH: Sono completamente d'accordo con lei sulla questione della scienza. Vorrei chiarire il punto del pessimismo. C'è una grossa differenza, che penso sia intesa da moltissimi tra voi qui riuniti, tra aspettativa e speranza. Ho certe aspettative su come questo auricolare funzionerà – e un certo sospetto che non funzionerà. L'aspettativa che funzioni è il mio ottimismo a suo riguardo, il timore che non funzionerà il mio pessimismo. Ora, se cado in coma mentre camminiamo insieme tra i boschi attorno a Bossey, io non ho alcuna aspettativa sulle vostre competenze mediche! Ma ho, in qualche modo, una profonda *speranza*, mentre giaccio a terra, che vi prenderete cura di me e farete del vostro meglio. Non posso predire questo, e non posso ragionevolmente calcolare quali probabilità statistiche ci siano che voi agiate così oppure no.

Ora, questa questione di aspettativa e speranza è in rapporto con il modo in cui i valori vengono istituzionalizzati oggi. Dobbiamo essere molto

attenti a che le Chiese non collaborino a questa istituzionalizzazione dei valori. Perché a quel punto le persone perdono il senso e la sensibilità per la corretta distinzione tra aspettativa e speranza. Sto rispondendo alla sua domanda? La crescente istituzionalizzazione dei valori, che in questo specifico campo significa l'assoggettamento delle speranze e della capacità di sopportare solitudine e disperazione all'introduzione di aspettative calcolate – ottimistiche o pessimistiche –, è una delle ragioni per cui il mondo sta diventando un posto così incomprensibile, così impenetrabile, un posto così complesso e complicato in cui vivere. Ma io spero che coloro che vengono qui siamo personalmente indisponibili ad accettare questa oscurità nella propria vita, nella propria sfera d'azione e nelle proprie relazioni.

BENOIST MAGNAT[5]: Lei ha distrutto, o meglio cercato di distruggere, l'istituzionalizzazione dell'istruzione corrente – e in altri testi l'istituzione scuola nel suo insieme. Ma se guardo indietro, trovo che l'istruzione veniva impartita in origine dalla Chiesa. Credo che queste istituzionalizzazione e scolarizzazione vengano in parte dalla Chiesa. Le chiese, o meglio le istituzioni della Chiesa, hanno praticato questo tipo di istruzione per anni – e questa «scolarizzazione» del pensiero non è necessariamente positiva.

ILLICH: Sono disposto a proiettare l'analisi della struttura liturgica e dogmatica, o se lei vuole la struttura rituale e ideologica delle principali Chiese d'Occidente sul sistema scolastico così come esiste oggi sotto forma di «Chiesa universale». Non sono disposto a permettere che la nostra visione del ruolo delle Chiese cristiane in questi due millenni si colori della pretenziosità volgare di quella trappola educativa che la scuola è diventata nel corso della mia generazione. La Chiesa ha definito sé stessa come *maestra*; senza dubbio alcune Chiese si definiscono biblicamente con l'immagine della figura materna, ma sempre attentamente temperata, in tal caso, dall'immagine della sposa e da quella della prostituta. Essere un membro della Chiesa è ammettere di essere «un figlio di puttana» – parlo di chi sia disposto a identificarsi ancora come membro di una Chiesa, come opposta ad altre moderne organizzazioni in cui si può essere cristiani. Ma fin dove posso vedere, c'è sempre stata una distinzione chiara tra l'istruzione che arriva tramite i genitori – che si verifica nella famiglia, la famiglia cristiana, la famiglia ebraica, quel tipo di istruzione per cui i

membri di una società abbisognano di un certo senso delle loro radici – e l'istruzione che è istituzionalmente separata da questa tradizione.

INTERLOCUTORE NON IDENTIFICATO: Ma ciò non tiene in nessun conto di tutto quel che la Chiesa ha fatto nel dar forma alla propria tradizione educativa fin dal Medioevo. Consideri la storia delle università…

ILLICH: Per una élite! Per una élite ecclesiastica! Per una élite che faceva un voto di povertà, se volete; ma queste funzioni strutturali della Chiesa furono generalizzate da Lutero e Loyola. Ma la Chiesa ha sempre offerto opportunità alle persone, fintanto che è stata una Chiesa in qualche modo libera, in qualche modo presbiteriana – presbiteriana in senso ampio –, non di istruire, ma di liberamente insegnare, cioè permettere ad altri di partecipare alla propria attività di pensiero. L'idea che le chiese educhino è qualcosa che abbiamo assimilato da quel prodotto di bassa lega delle nostre istituzioni che è il sistema educativo mondiale, ossia scolastico. Questo è il mio punto di vista sulla questione. C'è pochissima ricerca e riflessione su quest'area di problemi. Come possiamo incoraggiare persone a studiare la responsabilità delle chiese nella formazione di questo linguaggio scarso, questo linguaggio ripugnante usato dagli educatori di professione? Potrebbe essere l'inizio della liberazione della terminologia educativa.

FERNIG: Bene, come moderatore che per caso e per sfortuna appartiene a questa ripugnante professione e anche all'altro edificio – non la casa in cui ci stiamo incontrando ora, la casa di Mr Potter, ma l'altra casa, l'UNESCO – fatemi dire che è prematuro, signor Illich, dire che l'UNESCO ha fin d'ora istituito la descolarizzazione. Penso che lei sia in anticipo sotto molti aspetti, e in ogni caso, la mia burocrazia non procede tanto spedita. È molto radicata nel passato, continua a viaggiare con ragionevole ottimismo, guarda l'orologio e annuncia che questa è l'ora del caffè!

[…][6]

MIGUEL DARCY[7]: […] Ciò che vorrei sentir chiarito è la seguente questione: fino a che punto la vostra critica è così radicale che finisce per rifiutare totalmente l'istruzione e la scuola come qualcosa di

necessariamente negativo in qualsiasi contesto? Potrebbe derivarne che ci si trovi di fronte a una mancanza di possibilità di azione concreta.

In altre parole, credo che sarebbe interessante se Illich e Freire, per la chiarezza del dibattito, specificassero una volta di più il loro punto di vista su questo tema. Credo che Freire abbia chiarito secondo una certa dialettica come egli vede il rapporto tra istruzione e società, con la doppia determinazione che esso implica. Ma Illich ha presentato tutta una serie di critiche radicali all'istruzione, così che possiamo pensare ci sia in questa critica un'alternativa sottintesa – ma io non riesco a vedere chiaramente quale sia la dialettica tra istruzione e società, o in altre parole, come potremmo mettere in pratica quell'alternativa.

FERNIG: È una domanda molto ampia, e invito ciascuno di voi a rispondere.

ILLICH: È una domanda difficile, che mi piacerebbe rivolgere a Paulo! Non abbiamo avuto la possibilità di una buona conversazione, una reale conversazione, dal tempo della cucina di Cuernavaca, e da allora un sacco di cose sono successe! Da allora io, quanto meno, ho fatto una scoperta, e cioè che la relazione dialettica tra l'individuo, il gruppo e il suo ambiente, tra la persona e la sua situazione, è possibile se e quando la misura dell'intervento tecnologico si mantiene entro certi limiti. Politica reale, quello che io chiamo politica, è possibile soltanto per i poveri. Oltre un certo punto, i ricchi non possono impegnarsi in politica. In un certo senso, una società che crede nella tecnologia – illimitata, utopica tecnologia – riduce tutti a strumento di essa, e una volta che questa sia cresciuta oltre una certa dimensione, la politica o la dialettica cessano di essere efficaci. Perciò, una precondizione per il rilancio della politica, usando il linguaggio della lotta di classe, è che la classe in lotta riconosca i limiti che saranno inevitabilmente e permanentemente conseguenza della sua lotta e della sua vittoria.

Fatemi illustrare questo punto. In una società, la politica è possibile solo per gente che accetta di non viaggiare mai oltre una certa velocità; quanti credano di non avere limiti hanno consegnato il loro potenziale politico alla potenza tecnologica. Questa intuizione è recente per me, certo successiva all'ultima occasione in cui Paulo e io abbiamo discusso. Ed essa comporta che il ripristino della dialettica richieda per prima cosa l'accettazione di una

cornice che ponga limiti – limiti richiesti dalla situazione tecnica, in certa misura, ma non da essa ultimamente determinati. Come dice un amico qui, arrivato dall'India, «quando gli utensili cessano di essere un prolungamento delle mie dita, e diventano strumenti che le mozzano, io non posso più usare le mani per dare forma all'ambiente!»

DARCY: Sì, lo capisco, ma per me la questione è di tipo pratico. Accetto la funzione di denuncia, ma come la traduce, lei, in azione? Inoltre: lei dice che la politica appartiene ai poveri; bene, noi qui siamo i ricchi, in società industriali sviluppate – siamo tutti ricchi. Allora io voglio sapere come, in questa società, possiamo fare qualcosa che funzioni – oppure non c'è contesto per questo qualcosa?

HEINRICH DAUBER[8]: È una questione molto importante che abbiamo discusso per tutto il tempo a Cuernavaca. Il problema della descolarizzazione e, per quanto capisco, anche della coscientizzazione è che questi sono in qualche modo temi formali – non esplicitano il proprio contenuto. Coscientizzazione, a che scopo? Descolarizzazione, entro che limiti?

A quanto diceva Ivan a proposito della necessità di limiti, vorrei aggiungere che dovrebbe essere un compito della ricerca e della fantasia scoprire le possibilità positive di cambiamento. Discutendo a Cuernavaca esempi estrapolati da Paesi diversi, abbiamo trovato che, se si tiene ferma la nostra esigenza principale, l'interconnessione permanente tra vivere, apprendere e lavorare, si può ottenere una prima idea del terreno su cui ci muoviamo. Il compito primario per gente attiva in istituzioni educative è quello di imparare e insegnare. Ma lavorare significa più che il solo trasmettere sapere. Quel lavorare che, come lo ha definito Paulo, è cambiare la realtà è in massima parte separato dall'istituzione. Alla stessa maniera, tanta parte delle nostre emozioni, esperienze, relazioni personali è separata dall'ambiente artificiale dell'apprendimento. Per questo le persone nelle istituzioni educative potrebbero essere guidate, per quanto arrivo a vedere, a cercar di spezzarne le regole restrittive e realizzare un imparare, vivere e lavorare integrati. A Cuernavaca abbiamo discusso alcuni buoni esempi di fabbriche: per esempio, voi conoscete probabilmente lo sciopero della LIP in Francia. I lavoratori hanno cominciato a scioperare e a costruire una lotta politica; avevano l'intenzione di riconfigurare la divisione del lavoro e

hanno cominciato a imparare mentre lavoravano. Poi hanno portato mogli e figli in fabbrica, e cominciato anche a vivere lì parte del tempo, e in questo sciopero era chiaro che essi chiedevano qualche possibilità di imparare: nuove opportunità di apprendere come dovrebbe essere condotta una fabbrica e così via. L'amministrazione ufficiale ha mandato loro dei docenti, che su questi problemi avevano insegnato per trenta o quarant'anni nelle scuole, ma loro li hanno cacciati in capo a tre giorni. Erano molto teorici e astratti e ben lontani da ciò che stava realmente accadendo.

Credo che allo stesso modo voi potreste portare altri esempi da Paesi diversi, dove gente che vive insieme – cioè in comunità – ha cominciato a metter su per sé stessa un sistema di apprendimento, di scambio di saperi, o scambio di nuove collaborazioni nel lavoro.

ILLICH: Vorrei essere ottimista come te. La coscienza di progetti indicibilmente prepotenti non è qualcosa che si possa ottenere e sopportare come esseri umani. Capisci di che cosa sto parlando? Quando si raggiunge la mia età e si cerca di pensare in modo disciplinato, le spaventose realtà che si arrivano a capire significano che si è alle prese col proprio odio per concezioni che non si possono accettare. Diventa quasi impossibile sopportare ciò che comporta l'essere un uomo che cerca consapevolezza e vive nel tipo di mondo tecnologico in cui siamo intrappolati in questo momento. Una delle conclusioni concepibili è la cessazione della possibilità di una politica dialettica, quando si è in un mondo simile. Non voglio sembrare catastrofico, ma posso vedere che questa condizione si sta avvicinando. Ho letto un articolo recentemente che trattava la questione di come sia che l'uomo moderno, filosofo, teologo e così via, non possa più affrontare il concetto di apocalisse, che, di nuovo, è un concetto molto cristiano.

FREIRE: Sì, penso che avremmo davvero bisogno di incontrarci nuovamente nella cucina di Cuernavaca o di Ginevra per continuare il nostro dialogo. Forse nel tempo intercorso abbiamo sviluppato, in base a circostanze differenti, alcune differenze di approccio, ma sono d'accordo con te e col testo di Cuernavaca quando criticate l'istruzione e non soltanto la scuola[9], quando parli di certi limiti e dici che a una certa velocità l'istruzione diventa pericolosa; ma non capisco con chiarezza su che cosa si basi tutto questo. Mentre tu e gli altri parlavate, ho avuto la sensazione –

magari non interpreto correttamente la vostra intenzione – che voi riconosciate che l'educazione è un fenomeno umano, o in altre parole che gli esseri umani, per diverse ragioni, hanno creato l'educazione. Ma a un certo momento l'educazione ha perso di vista gli esseri umani ed è diventata uno strumento diabolico, su cui quelli non hanno più alcun controllo. Per me, sta qui la differenza. Io continuo a riconoscere prima di tutto che l'educazione è un processo permanente, e su questo divergiamo: è un processo permanente per ragioni come, ad esempio, la stessa dimensione di incompiutezza degli esseri umani, del perché gli esseri umani siano esseri storici ed esseri in ricerca, ricerca permanente. In secondo luogo, in questa ricerca gli esseri umani hanno raggiunto la capacità di conoscere la propria realtà, e di sapere che sanno. A causa di ciò, per me, uno degli aspetti fondamentali dell'educazione è che è sempre stata e sempre rimane una certa teoria messa in pratica della conoscenza.

La questione ora per me è sapere quale sia la teoria della conoscenza che mettiamo in pratica, e che determina i propri metodi o ne è condizionata. Per questa ragione, invece di negare l'esistenza dell'educazione, piuttosto io la critico; posso essere utopista, ma dobbiamo esserlo, e io includo me stesso nella ricerca di un altro tipo di educazione. In altre parole, invece di esclusivamente criticare l'educazione come un'entità diabolica, io cerco di capire perché stia diventando questo; e allora la mia preoccupazione sta molto più nel cercar di capire le concrete situazioni in cui l'educazione è distruttiva, al fine di trovare poi modi di trasformarla in un tipo migliore di educazione.

ILLICH: Sì, ti seguo. Ma io faccio una distinzione tra camminare ed essere trasportati, guarire e ricevere assistenza. Così, guarigione è quel che siamo dopo, ma può essere ottenuto in modo molto personale oppure a un livello freddamente istituzionale, in ospedale, che porta con sé tutti i generi di fattori professionali – spesso necessari, ma in qualche modo più distanziati che non l'idea di prestare cure. Allo stesso modo io distinguo tra imparare o insegnare e l'istituzione educativa. Ora io penso di sapere che cosa si debba fare per trattenere l'educazione di qua dal divenire demoniaca.

Il mio lavoro in questi ultimi anni si è concentrato sul riconoscere i criteri di progettazione negativi entro cui gli strumenti educativi vanno tenuti. Ciò allo scopo di impedire l'istruzione distruttiva. Voglio identificare tali criteri come proscrittivi, non come regole prescrittive. Se ho seguito

quel che hai scritto, Paulo, tu vuoi rendere esplicito questo processo che intendi come educazione non-distruttiva. Credo che il nostro lavoro sia complementare.

In tutta la mia analisi sociale degli ultimi cinque anni, mi sono concentrato sull'identificazione di questi criteri negativi di progettazione – non solo per l'istruzione ma anche per i trasporti, e dopo averli identificati, sulla formulazione di essi in modo tale che possano diventare oggetto di discussione quotidiana tra persone comuni, scolarizzate o meno, così che possano diventare programmi politici che partono dalla base.

In questo senso io voglio eliminare qualsiasi teoria dell'educazione dalla mia mente – la mia ricerca è stata quanto possibile priva di contenuto, così da poter parlare meglio di questi criteri negativi e mostrare come e perché l'educazione diventi distruttiva indipendentemente dalle circostanze politiche.

FREIRE: Sì, ma non posso essere d'accordo con te. Quando tu analizzi l'educazione in questo modo, già solo nel farlo tu la mitizzi. Così finisci per demitizzare un secondo tipo di educazione – forse il mito tuo proprio – e non l'educazione stessa. Capisci? Forse, quando adotti questo approccio fenomenologico, prendi l'essenza dell'educazione e cerchi di penetrarla, e trovi un sacco di brutte cose intorno a essa; allora arrivi alla conclusione di aver colto l'essenza dell'educazione. A mio avviso, quando fai questo produci un'ottima argomentazione, ma stai solo intendendo un certo genere di educazione.

ILLICH: Penso che anche là dove riconosci una mia riuscita, stai distorcendo ciò che cerco di fare. La ragione per tenermi lontano dal dover dare un significato all'«educazione» sta nel fatto che, secondo me, in una società che si mantenga entro i suoi limiti naturali e non sia diventata un semplice strumento, la discussione sull'educazione non sarebbe necessaria; l'educazione sarebbe una cosa naturale. E può essere che la gente guardando indietro dirà: «Ma che strano che imparare, vivere, impegnarsi in politica negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso sia stato chiamato da un uomo saggio come Paulo Freire "educazione"». Mi piace usare le parole in modo proprio, tradizionale, e per me *education* significa allevare i piccoli come gatti; entrò nella lingua francese intorno al 1835-1838 e la sua

definizione fu tolta da Voltaire – «un brutto neologismo usato dai maestri di scuola per dare importanza al loro spaccio»[10].

FREIRE: Nondimeno, per me ciò che caratterizza l'educazione non comincia quando appare la parola. Ciò che caratterizza l'educazione – il tentativo di conoscere la realtà che media i soggetti, i soggetti cognitivi – è qualcosa che è apparso prima di qualsiasi termine come «educazione». Qui possiamo trovare molte distorsioni e non possiamo separare il lavorare dall'apprendere e così via – questa è una delle peggiori dicotomie di cui soffriamo oggi, la separazione del mondo manuale da quello intellettuale, che fa delle scuole posti per la distribuzione del sapere e non per l'atto di conoscere. Ma sono assolutamente d'accordo con la tua critica, perché educazione non è questione di trasferire sapere, ma è l'atto di conoscere.

ILLICH: Ma, Paulo, con il dovuto rispetto, ciò che dici solo conferma la mia opinione che dovremmo scendere al linguaggio puro. *To educate* e *education* sono diventati così confusi e annacquati che quando si insinuano nella conversazione vengono a significare tutto e niente. C'è qui una grossa difficoltà semantica, e io propongo una moratoria per il termine *education*. Potrebbe essere il maggior contributo possibile all'avanzamento della riflessione sul tema!

FREIRE: Lo accetto, ma allora dovrebbe subentrare un'altra parola per esprimere quella tal procedura umana che, di nuovo, dovrebbe essere intesa nella sua relazione alla società. Perciò, che si chiami *education* o che si trovi un'altra parola al suo posto, così da evitare distorsioni, dovremmo ancora esprimere con questa nuova parola certe procedure…

ILLICH: Vorrei che avessimo una parola del genere. Credo che una delle ragioni per cui la gente si aggrappa al termine «coscientizzazione» e poi lo deforma stia proprio nel fatto che ci vedono una possibilità di restringere il campo semantico ora indicato da questa parola *education*. Ma la tua disponibilità a lasciare che la gente identificasse la *conscientização*, al modo in cui l'hai sviluppata negli anni Sessanta o Cinquanta, con la corretta o appropriata o buona procedura di educazione ha contribuito ad allargare ulteriormente il campo semantico di questa parola, che così può significare praticamente tutto. E io sono critico in proposito. Guarda, Karl Rahner in

una certa occasione ha osservato che ci sono cinquantanove significati, altamente rispettabili ma differenti, che possono essere attribuiti al concetto di «grazia». Ora, all'International Bureau of Education, *education* non ha cinquantanove specie o sottospecie; come ha messo in evidenza un amico a Cuernavaca, la vostra Organizzazione con i suoi vent'anni di storia ha già sviluppato settantotto significati del termine nei suoi documenti ufficiali. Quando una parola diventa elastica fino a questo punto, di fatto finisce per servire soltanto a mantenere la burocrazia o il clero, chiamalo come vuoi.

FREIRE: Ma se si accetta il tuo discorso, dovremmo creare settanta nuove parole…!

FERNIG: Penso che ci sia già abbastanza pericolo di questo! Mi piacerebbe, sig. Illich, che potessimo soffermarci sui settantotto significati a lungo, giusto per conoscenza. Probabilmente ho contribuito a elaborarne qualcuno! In effetti, sono stupito di un simile risultato nella breve vita della mia organizzazione; la Chiesa, dopo tanti secoli, non ha prodotto niente di simile!

DAUBER: Vorrei porre due domande ai nostri due eroi, che hanno avuto una discussione così animata.

Le differenze tra le due concezioni sono chiare. Ivan si concentra su criteri negativi di progettazione, e Paulo su un processo positivo di educazione non distruttiva, o coscientizzazione. Ciò che vorrei sapere è in che modo ciascuno di loro eviterebbe di essere cooptato, in due sensi. Primo, in maniera ideologica, nel senso che la concezione di Ivan è citata come *anti-progress*, antitecnologica, mentre Paulo è citato come riformulatore dell'ideologia della relazione educativa. Entrambi sono diventati in Germania parte del curricolo di università, scuole per la formazione degli insegnanti ecc. in tutto il Paese, ed entrambi sono molto comunemente usati nelle domande d'esame. E sono cooptati anche in senso politico […]. Paulo è usato da gruppi molto radicali per le sue proposte, e Ivan è usato talvolta da gruppi riformisti che hanno intenzione di cambiare la scuola descolarizzando le scuole. Sono gruppi molto simili tra loro. La mia domanda è come eviterebbero di essere cooptati in modo ideologico o in senso pedagogico-politico.

FREIRE: Penso che la mia risposta possa essere di poche parole. È impossibile per Illich, per me e chiunque altro evitare di essere «cooptati». E ciò significa essere distorti – le due cose sono più o meno la stessa. Forse perderò la mia umiltà se dico che l'unico modo per non essere cooptati è quello di non fare niente.

La sola cosa che penso possiamo fare, ognuno a suo modo, è cercare di chiarificare sempre di nuovo ciò che pensiamo su questo o quel punto. Cioè dire: guardate, dopo questa spiegazione, potete continuare a usarmi a modo vostro, ma è vostra responsabilità, non mia. Un altro modo di essere cooptati e distorti è nella teoria soggiacente alle critiche. Talvolta, ad esempio, vengo criticato come un educatore borghese interessato solo a preservare lo status quo. Altre volte sono interpretato come una specie di diavolo, uno che potrebbe magari mangiarsi i bambini per pietanza. In queste occasioni dobbiamo sorridere, e cercare di capire. Molta gente non legge quello che abbiamo scritto, ma ciò che vorrebbe aver scritto lei. Stanno leggendo sé stessi, non noi – leggono quel che vogliono e non quello che dovrebbero leggere. E forse la sola cosa positiva che possiamo fare è prima di tutto accettare le critiche, cercare di capirle con mente aperta, individuare le distorsioni e perfino imparare da esse, e poi cercare di spiegare molto meglio, perché talvolta siamo noi i responsabili del nostro essere fraintesi, per non esserci spiegati bene nel momento in cui abbiamo scritto. Nostra responsabilità è in questo caso accettare umilmente e dire: ho sbagliato, ma credo di sbagliare di meno, adesso. A parte questo, confesso di non sapere come evitare una situazione del genere.

ILLICH: Paradossalmente, col fare o dire qualcosa uno contribuisce alla crescita delle istituzioni. Così ad esempio con la coscientizzazione, tu dai un contributo provvisorio al pensiero – ed ecco che spunta da tutte le parti, anche in più lingue, come il World Council of Churches ha fatto in modo che accadesse. Ma tutto quello che si può fare per correggere i travisamenti è scrivere e parlare da capo, e ciò accresce l'impulso iniziale, fornisce più dati per l'analisi e la cooptazione e aumenta il rischio di accanimento in un culto della personalità. Io comunque sono più interessato alla prevenzione che alla cura. Cioè, anche in questo caso guardo a criteri progettuali negativi. Per altro verso, può essere cosa buona portare idee nell'arena e rischiare di essere cooptati per fare in modo che la discussione decolli. Se uno crede di avere qualcosa di importante da dire, come fa a ottenere

attenzione? Il rischio della cooptazione è niente in confronto alla difficoltà di farsi ascoltare.

[…]

STEPHEN WHITTLE[11]: Da un lato abbiamo una visione e dall'altra abbiamo la realtà, e cercare di connettere le due cose inevitabilmente ci rende un po' schizofrenici. Io mi sono sentito più schizofrenico stamattina che per un lungo periodo di tempo prima d'ora, se ricordo l'appello per l'istruzione delle masse in Gran Bretagna, ad esempio, da parte dei socialisti. Provengo da gente che credeva che l'idea di istruzione fosse un'idea atta ad aiutarla a cambiare il mondo, e che il problema in proposito fosse che essa doveva diventare disponibile per tutti. E ora qui, stamattina, ho sentito socialisti di qualche sorta dire precisamente l'opposto: che l'istruzione, per sua stessa natura, è un'idea pericolosa e in qualche modo illusoria; e quasi suggerire come alternativa nessuna istruzione, almeno nel senso in cui la intendiamo attualmente. E coloro che la rifiutano sono gli stessi che hanno tratto tutti i vantaggi da questo sistema educativo. «Vantaggi» tra virgolette, naturalmente, ma nondimeno privilegi e benefici. La gente che non può giovarsi del tipo di visione presentata questa mattina è la stessa che non ha mai potuto giovarsi dell'istruzione, intesa nel suo senso corrente, piuttosto formale, o anche come visione. E con ciò ritorno a quanto anche Paulo ha detto stamattina, quando ha affermato di dover lavorare nella cornice del possibile, le visioni del possibile; parla della più importante intuizione da comunicare in questo preciso momento, cioè che l'educazione è essa stessa un processo politico, e più gente capisce questo, più possibilità c'è di una discussione reale su che tipo di educazione dovrebbe esserci. Ma sempre resto consapevole anch'io di questa situazione schizofrenica per cui abbiamo aspettative borghesi per i nostri figli, abbiamo per loro tutti i tipi di desideri e auspici tradizionali, ogni genere di speranze e aspettative sulla nostra società, che da un lato sono visionarie e dall'altro sono decisamente in sintonia con le realtà di ciò che attualmente va avanti. Perciò io ritengo che sarebbe di grande aiuto se a questo punto potessimo cominciare a essere un po' più precisi su questi segni di speranza, i piccoli passi di cui ha appena parlato il signor Huberman[12], perché penso che lì ci sia – almeno per la mia mente limitata – il segno di un passo avanti.

ILLICH: Vorrei commentare questo. Pensavo che il meeting servisse ad aggiornarci sui piccoli passi che ciascuno di noi ha da fare per sé, che questa fosse una consultazione tra amici. Ma se vengono assunte come decisioni programmatiche decisioni politiche, noi possiamo soltanto confermare ciò che abbiamo già. Ora, lei parla del collegamento tra visione e realtà, tra una visione e una realtà tra loro divergenti. Questo collegamento, per quanto ne so, lo si chiama «mito» – è un modo di chiamarlo – e questo «mito» è generato da un rituale. Io considero la scolarizzazione come il rituale appropriato per creare ciò che lei chiama una società mondiale schizofrenica, che crede nella possibilità – mi scuso: nella possibilità assurda – che ci si possa muovere verso la giustizia o la libertà compiendo i piccoli passi che lei raccomanda per i suoi figli. Il fatto che io abbia avuto privilegi inusuali partecipando a diversi tipi di rituali assai rigorosi, imparando a sorridere di ciascuno di essi, è un privilegio tremendo. Logicamente non può essere condiviso da molti. Conosco le cose meglio e più chiaramente grazie alla mia scolarizzazione e alla mia competenza di maestro delle cerimonie pontificie. E ho imparato vari altri rituali analoghi da rettore di università, e questo per definizione non può essere condiviso. Ma essi appartengono a una piccola minoranza, e non accetterò ricatti del tipo: «Visto che sei arrivato a conoscere queste cose, non ne parlerai ad altra gente che è per definizione sottoprivilegiata». Mi capisce?

WHITTLE: Capisco che cosa vuol dire, ma non sono arrivato a dire ciò che lei ha appena aggiunto.

ILLICH: Un'altra cosa. Dobbiamo mantenere le cose chiare. Il fatto che quel che è chiamato socialismo oggi significa effettivamente in modo preponderante «come rendere il progresso industriale e la crescita più efficace, o più efficiente, e distribuirne meglio i prodotti» potrebbe rendere necessario, a chi voglia parlare dei miei ideali, qualificarli come «antisocialismo». Fino a pochi anni fa credevo che socialismo, come termine – un po' come *education* – potesse ancora essere salvato in vista di politiche che avrebbero presto dovuto essere adottate, come sui limiti alla crescita industriale in favore della produttività autonoma, quali oggi, e soltanto oggi, ci appaiono evidentemente necessari. Sono sempre più in dubbio se le persone che abbracciano gli ideali che devono essere

identificati come socialisti possano permettersi di essere messe nel campo «socialista». È molto difficile per me dire questo davanti a un gruppo di molte persone che non conosco, perché i miei amici socialisti più stretti mi dicono che, nell'interesse di quegli obiettivi comuni che abbiamo discusso profondamente e analizzato criticamente, la denuncia del valore di una parola, come stamattina abbiamo fatto con *education*, sarebbe pericolosa e politicamente controproducente. Non ho ancora deciso se davvero voglio assumere questa posizione con forza. Mi capisce? Ma in un meeting convocato in un luogo dove uno dovrebbe poter essere radicale, si dovrebbe poter sollevare anche questa questione, per me molto penosa. Perdonatemi per aver parlato così appassionatamente.

RAPPRESENTANTE DELL'IDAC [Istituto per l'azione culturale]: Vorrei raccogliere il suo tema delle critiche alla società industriale, emerso più volte quest'oggi e presente nei testi da lei scritti. Più volte lei ha detto che questa società è inumana. Per me vi è una certa ambiguità in questo termine, e vorrei che lei chiarisse che cosa intende con esso. Inoltre, lei parla della necessità di fissare certi limiti, che impedirebbero la deumanizzazione. Perciò la mia domanda riguarda due punti: che cosa intende lei per società umana? Secondo quali criteri quei limiti sarebbero fissati, e da chi?

ILLICH: Parlo di proposito di una società disumana, perché ciò mi lascia libero di professare la mia ignoranza di come sia una società umana. Siamo di nuovo in un tentativo di sviluppare un linguaggio in cui si possa raggiungere un consenso, un linguaggio che, di base, si concentra su accordi proscrittivi e non prescrittivi, un contratto sociale – chiamatelo come volete. Chiamo inumana una società che tutta la gente che conosco (me incluso) e posso immaginare (e la mia immaginazione è piuttosto vivace) considererebbe unanimemente inumana. E se lei mi dicesse che vorrebbe mangiare suo nonno quando muore, risponderei: «Be', non so se questo sia il sintomo di una società inumana, ma sarebbe un atto inumano chiedermi di aggiungermi a lei».

In secondo luogo, io distinguo chiaramente tra soglie e limiti. Credo che si possano identificare oggettivamente e scientificamente delle soglie critiche, ad esempio nell'elaborazione del tasso di consumo energetico pro capite nei trasporti, o in certi tipi di trattamento sanitario, oltre le quali i

danni sono, per la maggioranza, superiori ai benefici; gli economisti le chiamerebbero disutilità marginali, le disutilità crescenti. Queste soglie nei mezzi di produzione – non nell'organizzazione sociale in cui sono usati – non credo si possano identificare con precisione; possono esserlo invece, probabilmente, l'ordine di grandezza, e certamente le dimensioni. I limiti – coerentemente alle soglie identificabili – si possono porre almeno a livello teorico, per portare la produzione industriale al grado massimo compatibile con l'ambiente, sia in termini sociali che di velocità di cambiamento. E vedo intorno a me prove del fatto che i nostri più grossi sistemi si muovono verso l'identificazione di una cornice generale di limiti stabiliti da burocrati e tecnocrati, limiti all'interno di cui dobbiamo rimanere per rendere possibile un sistema di crescita industriale. È molto facile dire chi dovrebbe stabilire questi limiti: «tecno-fascisti», per usare lo slang. Io so che cos'è l'opposto dei limiti tecno-fascisti, ma non posso dire nello specifico come potrebbe diventare operativo. Questo opposto è l'accordo di buon senso su ciò che è abbastanza per tutti noi: abbastanza per il nostro bene, del tutto indipendentemente dal progresso tecnologico.

Se questo modo di pensare possa generalizzarsi al di là di una minoranza di gruppi marginali senza l'intervento di un'improvvisa e drammatica bancarotta dei nostri sistemi, io non lo so. Sospetto di no. Credo perciò che l'unico modo con cui possiamo preparare l'accettazione di limiti nel momento in cui a causa del collasso di sistema ne divenga ovvia la necessità – la necessità di limiti posti non tecnocraticamente – è di formare adesso, attraverso la nostra personale responsabilità e non attraverso la creazione di qualche scuola o partito, quante più persone possibile a vedere le cose con altrettanta chiarezza di quanta io credo di averne in proposito.

[…]

FERNIG: Nei pochi minuti che rimangono mi sembrerebbe opportuno non porre altre domande, ma chiedere a ciascuno degli oratori se crede di dover aggiungere qualcosa, alla luce di quanto è stato detto. Siamo stati posti di fronte a una serie di analisi teoriche astratte, talvolta al limite di distinzioni semantiche. Mi sembra che ci siamo mossi tra Tommaso Moro, così tornando all'utopia classica del XVI secolo, che sta all'origine di questo terribile processo di *education*, e una sua variante del secolo XIX caratterizzata da Samuel Butler. Troverete che nel rifiuto della macchina a

favore dell'utensile, nel rifiuto dell'istituzione a favore della relazione personale, c'è una conclusione di fondo a cui Butler era arrivato ma che non è emersa in questa discussione: e cioè, che la relazione umana che conta è l'amore.

La mia ultima osservazione è che nella discussione di oggi c'è stato un solo oratore che ha fatto riferimento ai bambini. È uno dei paradossi della mia vita, lavorando nel settore educativo come faccio, che si possa stare tutto il tempo con educatori e ascoltare ogni genere di discussione su temi educativi, senza che ci sia riferimento alcuno ai bambini, se non di rado, e anche più di rado all'avere a che fare con bambini.

[…]

ILLICH: […] Di nuovo, il mio problema è l'identificazione di quelle condizioni tecniche generali nella società – scienza e potere – che definiscono il quadro entro cui la gente ha realmente potere. Non penso che, per questo, abbia bisogno del tipo di scolarizzazione che ha ricevuto: non penso che abbiano bisogno di istruzione entro limiti. Il secondo punto, signor moderatore, è la sua affermazione che i bambini sono rimasti quasi del tutto fuori dalla discussione, e che ciò accade di frequente quando i cosiddetti educatori si riuniscono tra loro. Spero che questo capiti per due ragioni: o perché gli educatori sono egoriferiti, o perché sono veramente preoccupati. So che nella sua organizzazione questo capita continuamente.

Considero l'*education* un marchingegno vuoto dell'Occidente – la Chiesa più eretica mai esistita. E io evito di parlare di bambini per il terribile pericolo di una infantilizzazione dell'intera popolazione mondiale, causa le politiche perseguite in questo momento da tutti i governi, dalle organizzazioni internazionali e perfino dalle Chiese, mirate a estendere terapia educativa a tutte le persone; e la mia unica ragione nel venir qui era di suonare l'allarme, di parlare contro l'espansione sociale della fanciullezza [*childhood*].

Alla ricerca del tempo guadagnato
Appendice a *Énergie et équité*, 2ª ed. (1975)[1]

Jean-Pierre Dupuy

1. L'automobile fa risparmiare tempo?

La domanda può sorprendere, quando è noto, come mostrano tutti gli studi sulla «scelta della modalità» di trasporto, che una delle prime ragioni per le quali le persone dichiarano di utilizzare l'automobile per un dato tragitto consiste nel risparmio di tempo che essa permette.

Certo. Ma la domanda può essere affrontata da un diverso punto di vista. Per limitarsi agli studi di «scelta della modalità di trasporto», si sa che gli economisti sono più esigenti degli automobilisti, e che per essi ha poco senso la variabile «durata del tragitto» considerata isolatamente. Sembra loro necessario associarle una variabile di costo e, se possibile, fare la sintesi di queste due grandezze. Essi vi pervengono introducendo la nozione di *costo generalizzato*. Il costo generalizzato è la somma delle spese monetarie legate alla modalità di trasporto utilizzata per un dato tragitto e della durata di questo tragitto convertita in unità monetarie, per mezzo di un *valore del tempo*. Si decide in generale che questo valore del tempo sia uguale al reddito orario del soggetto studiato, potendosi una simile pratica giustificare in linea di principio grazie a certe considerazioni teoriche[2].

L'idea che ci apprestiamo a esplorare qui è la seguente. Piuttosto che convertire il tempo in spese, perché non convertire le spese in tempo? Si otterrà in questo modo un *tempo generalizzato*, somma del tempo effettivo di spostamento e, se il tasso di conversione è sempre il reddito orario, del tempo che può essere interpretato come quello passato al lavoro per ottenere le risorse necessarie allo spostamento.

Questo tempo generalizzato avrà evidentemente lo stesso statuto del costo generalizzato, perché ne è il quoziente in base al reddito orario. Esso

permetterà perciò in linea di massima di paragonare l'«efficacia» dei diversi modi di trasporto, con un vantaggio: essendo espresso in ore, è più «parlante» che non il costo generalizzato. Così, se lo si rapporta al numero dei chilometri percorsi, se ne può dedurre una nozione di «velocità generalizzata».

Abbiamo dunque calcolato la velocità generalizzata dell'automobile in base a questo principio. Come si potrà constatare, i risultati sono quanto meno sorprendenti, e portano a riconsiderare radicalmente la domanda che abbiamo posto all'inizio. Lungi dall'essere uno strumento di risparmio di tempo, l'automobile appare, sotto questa luce, un mostro cronofago.

2. Il principio del calcolo è semplice.

Si stimano tutte le spese annuali legate al possesso di un'automobile: ammortizzamento dei costi per acquisire la patente di guida; ammortizzamento dei costi d'acquisto della vettura; costi fissi pagati annualmente; bollo, assicurazione, garage; spese correnti per l'utilizzo: benzina, olio, pneumatici, lubrificanti, cambio dell'olio, revisioni periodiche, riparazioni normali o da incidenti, pedaggi, parcheggi, multe, accessori vari. Tutte queste spese sono convertite in tempo, dividendole per il reddito orario: ed ecco il tempo di lavoro necessario per procurarsi le risorse utili ad acquistare e utilizzare la propria vettura. Lo si addiziona al tempo effettivamente passato a spostarsi. Quest'ultimo è calcolato sulla base del chilometraggio annuo medio, della ripartizione di questo nei diversi tipi di spostamento – tragitto casa-lavoro, trasferte per lavoro, vacanze, spostamenti privati, gite di piacere –, dell'incrocio di tale ripartizione secondo tipi di velocità – su strada, in città alle ore di punta e non, secondo il tipo di abitato – e di una stima di queste velocità. Si aggiungono infine a titolo informativo gli altri tempi legati all'utilizzo della vettura: tempo speso personalmente nella manutenzione, perduto negli ingorghi di traffico, passato in ospedale, perduto negli incidenti ecc. Il tempo globale così ottenuto, messo in rapporto al chilometraggio annuale, permette di ottenere la velocità generalizzata che si stava cercando.

Ecco i risultati, secondo categoria socio-professionale, comune di residenza, modello di veicolo inclusa la bicicletta (le cui prestazioni sono state evidentemente calcolate con lo stesso metodo); i dati sono relativi al 1967:

Categoria socio-professionale	*Bicicletta*	*Citroën 2CV*	*Simca 1301*	*Citroën DS 21*
Quadro dirigente (Parigi)	14	14	14	12
Impiegato (città di medie dimensioni)	13	12	10	8
Operaio specializzato (città di medie dimensioni)	13	10	8	6
Salariato agricolo (comune rurale)	12	8	6	4

Velocità generalizza in km/h

3. Questi risultati mostrano:

- che la velocità generalizzata dell'automobile è in linea di massima inferiore a quella della bicicletta; che quanto più un congegno permette di raggiungere una velocità effettiva di spostamento elevata, tanto più debole è la sua velocità generalizzata;

- che il tempo sociale che l'automobile ci mangia è di un ordine che va da tre a oltre quattro ore al giorno. Così, il capocantiere di una città di medie dimensioni che fa 15.500 chilometri all'anno con la sua Peugeot 404 dedica alla sua automobile 1.550 ore all'anno, ossia più di quattro ore al giorno in media.

Si sarebbe tentati dunque di concludere che l'automobile è uno strumento decisamente superfluo e ben poco efficiente, in qualche modo uno «spreco». Le cose non sono però così semplici.

Le cifre che precedono sono state pubblicate in un articolo su *Le Monde*, con un commento volontariamente ellittico, perché volevamo suscitare reazioni e interpretazioni da parte dei lettori[3]. Queste sono state molto numerose. Una buona parte proveniva dai fanatici dell'«antiautomobilismo» e non apportava niente di interessante. Molte da persone che dicevano più o meno: «Non capisco. I vostri calcoli devono essere sbagliati, perché a me l'automobile fa risparmiare molto tempo, e non saprei farne a meno». Come si risolve questo paradosso?

Molto semplicemente, col rendersi conto che il calcolo della velocità generalizzata ha senso solo se viene rispettato un certo numero di condizioni, mentre non lo è allo stato attuale delle cose.

a) Il calcolo suppone la *sostituibilità* tra tempo di spostamento e tempo di lavoro. Naturalmente, sul breve termine, questa condizione non è

rispettata. Noi dobbiamo spostarci entro uno spazio-tempo sociale che è quello che è, coi suoi vincoli che non mettiamo in discussione. L'esistenza di tali vincoli assegna un peso molto rilevante ai risparmi di tempo che una velocità *effettiva* di spostamento elevata consente nel breve termine. Malgrado il costo elevato, lo spostamento in automobile può dunque essere preferibile a breve termine, senza che ciò sia in alcun modo incompatibile col fatto che l'automobile ci faccia perdere tempo rispetto a una situazione in cui fossimo affrancati dai vincoli anzidetti.

b) Ma ammettiamo che la sostituibilità esista. In astratto, i risultati ottenuti indicano che i membri di una società che conoscesse solo la bicicletta, *dovendo fare i nostri stessi spostamenti*, vi dedicherebbero una porzione di tempo sociale inferiore rispetto a noi e alle nostre automobili. La differenza interesserebbe la ripartizione di questo tempo sociale tra tempo di lavoro e tempo di spostamento effettivo. Con un esempio: se con l'automobile si hanno quattro ore al giorno di tempo «consumato», ripartite in tre ore e mezzo di lavoro e mezz'ora di spostamento, con la bicicletta il tempo consumato sarebbe solo di tre ore e mezzo, ma ripartite fra tre ore di spostamento e mezz'ora di lavoro.

In linea di massima, su spostamenti fissi, dovrebbe dunque essere preferita la bicicletta. Tuttavia noi tendiamo a pensare che no, che la coppia: strutturazione attuale dello spazio - utilizzo della bicicletta corrisponda a una situazione che non possa essere di equilibrio. Perché?

Una seconda ipotesi su cui si basa il calcolo della velocità generalizzata è: un'ora di lavoro = un'ora di spostamento, questa ora essendo considerata alla stregua di un costo. Abbiamo già sottolineato che questa ipotesi è quella stessa che fanno gli economisti quando calcolano un «costo generalizzato». Essa corrisponde d'altra parte alle rappresentazioni collettive concernenti il vissuto del tempo nella nostra società. All'ingrosso, si può dire che ci sono due tipi di tempo: il tempo-tributo e il tempo-appagamento [*le temps-tribut et le temps-épanouissement*][4]. Il tempo-tributo è quello che viene dedicato ad attività di intermediazione, o almeno quelle vissute come tali, il cui solo vantaggio è di procurare risorse materiali o di fornire condizioni che permettano di massimizzare il tempo-appagamento. Tutti i nostri sforzi sono perciò volti alla ricerca di un tempo-tributo il più possibile ridotto, a qualità di tempo-appagamento data. Ogni calcolo economico si basa su questo principio fondamentale.

È del tutto coerente con questa rappresentazione considerare che un'ora di spostamento, come una di lavoro, rappresenti un'ora di tempo-tributo. In simili condizioni, una strutturazione dello spazio-tempo sociale che comporti spostamenti dalle tre alle quattro ore quotidiane di tempo-tributo per *la sola automobile*[5] appare scandalosamente assurda. Questa assurdità rimane tale indipendentemente dal fatto che quel tempo-tributo sia soprattutto tempo di lavoro – situazione attuale: noi lavoriamo una buona parte del nostro tempo per pagarci gli spostamenti tra domicilio e luogo di lavoro – o non piuttosto tempo di spostamento – come sarebbe nel caso che dovessimo fare in bicicletta gli spostamenti che attualmente facciamo in automobile.

Ora, si può pensare, come già abbiamo accennato, che nell'ipotesi in cui dovessimo spostarci in bicicletta nell'attuale spazio-tempo l'assurdità della situazione esploderebbe così violentemente che questa situazione non potrebbe più essere tollerata. Sarebbe per questo motivo che la situazione presente ci appare «razionale», per un certo numero di ragioni che un'analisi ulteriore dovrebbe approfondire. Benché il tempo di lavoro sia considerato un tempo-tributo allo stesso titolo del tempo di spostamento, c'è in esso una dimensione di integrazione sociale, di partecipazione alla generale attività produttiva che non si trova nel tempo di spostamento, considerato solo un complemento obbligato del primo[6]. Per altro verso, guadagnare cento e spendere quaranta per il trasporto necessario a guadagnare cento non è certo lo stesso che guadagnare cento e spendere venti, o guadagnare sessanta senza spendere niente. Il valore *lordo* del reddito ha infatti in sé un significato sociale esso pure, in una società gerarchizzata come la nostra.

c) Le considerazioni precedenti portano naturalmente a porsi la seguente domanda: in che misura l'esistenza di mezzi di trasporto «ad alte prestazioni» è responsabile della strutturazione dello spazio-tempo sociale che qui si mette in discussione?

Non si tratta di dire che sono i mezzi di trasporto a creare la strutturazione dello spazio-tempo come lo conosciamo. Sono in gioco meccanismi complessi, legati alla dimensione delle città, a quella delle unità produttive con la loro localizzazione, al mercato fondiario e immobiliare ecc. È certo dalle parti di questi meccanismi che occorre cercare dei «responsabili». Ma l'ipotesi che si avanza qui è semplicemente che mezzi di trasporto come l'automobile, attraverso le loro prestazioni

reali e simboliche[7], rendano possibile il libero gioco di questi meccanismi, rendendo al contempo tollerabile, apparentemente, una situazione di cui pure si ammetterà che non dovrebbe essere tale (alla luce del necessario consumo di tempo-tributo che essa comporta). Quando quelle prestazioni aumentano, semplicemente permettono a questi meccanismi di giocare un po' più liberamente e di degradare ancor di più la situazione esistente[8].

In altre parole, si ha il seguente schema: la strutturazione del nostro spazio-tempo sociale necessita, per viverci dentro, di questa *protesi* che costituisce l'output dell'istituzione «trasporto»; l'esistenza di questa protesi sopprime i freni che potrebbero bloccare i meccanismi all'origine della strutturazione dello spazio-tempo sociale. Quanto a coloro che non hanno i mezzi per pagarsi questa protesi, si tratta delle vittime della situazione.

Lo studio di questo circolo vizioso divergente e delle sue conseguenze nefaste dovrebbe mobilitare l'attenzione dei ricercatori del settore nei prossimi anni. Non comprendendone i risvolti, i pianificatori commettono un errore grave, di cui si vede bene fin d'ora la natura. Partono dalla strutturazione attuale dello spazio-tempo sociale e analizzano in esso i comportamenti degli individui, in particolare i compromessi tra tempo e risorse materiali, come se si trattasse di invarianti, legate alla psicologia dei soggetti, senza vedere che sono intimamente dipendenti dalla strutturazione stessa dello spazio-tempo. Ne deducono dei «valori del tempo» che iniettano nei calcoli di redditività che li guidano nel programmare l'evoluzione del sistema dei trasporti. È la vecchia logica consistente nel partire dai pretesi «bisogni» e dedurne i mezzi ottimali per soddisfarli.

In questa logica ci si dimentica semplicemente che questi mezzi hanno a loro volta influenza sui «bisogni» quali poi li si rileva. In questo caso, i mezzi di trasporto influenzano a loro volta la strutturazione dello spazio-tempo, e per questa via modificano i valori del tempo da cui si era partiti. Il processo può variare, e far somigliare stranamente la ricerca del «tempo risparmiato» al riempimento della botte delle Danaidi.

---

1. Il testo di questa Appendice è apparso nel «Bulletin interministériel pour la RCB [Rationalisation des choix budgétaires]», n. 20, marzo 1975.

2. Vedi ad esempio Jean-Pierre Dupuy, *Valeur sociale et encombrement du temps*, pref. di Jean Ullmo, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975.

3. Yves Debouverie e Jean-Pierre Dupuy, «L'automobile ne fait pas gagner du temps», in *Le Monde*, 23 luglio 1974; ripreso nella rivista *2000*, n. 29, 4º trimestre 1974, pp. 11-13, col titolo «Le lièvre ou la tortue?»

4. Si potrebbe essere tentati di riferirsi ai due tipi di tempo che i Greci designavano come *chronos* e *kairos*.

5. Bisogna infatti aggiungere il tempo-tributo consumato dagli altri spostamenti (trasporti comuni, taxi ecc.)

6. Per quanto riguarda almeno i trasferimenti casa-lavoro e gli spostamenti professionali.

7. Cfr. Georges Caugant, Jean Zaslavsky, *Jeu automobile et espace-temps industriel*, CEREBE, Paris 1974.

8. Il meccanismo è forse analogo a quello che si è presentato, a proposito di un diverso problema, in *Valeur sociale et encombrement du temps*, cit. Lì si trattava di capire in che modo l'accrescimento della produttività del lavoro potesse da un lato essere ricercato da una società affamata di tempo e come dall'altro, una volta ottenuto, invece di farla rifiatare non facesse che aggravarne la febbre. La spiegazione la si è cercata nel conflitto tra funzione simbolica del consumo e ricerca del tempo libero.

Note di edizione

PER STUDIARE CON NOI AL CIDOC

Ivan Illich, *Bibliografía Límites; agosto-septiembre de 1972*, Cuernavaca, 1º ottobre 1972, dattiloscritto, 42 pp., «Not for Publication», in Id., *Retooling Society III*, «CIDOC Cuaderno no. 80», Cuernavaca, 15 gennaio 1973.
Il testo può essere considerato alla stregua di appendice bibliografica alla *Convivialità*, non inclusa nella versione a stampa, ovvero, come dichiarato nel titolo e poi nell'introduzione, quale strumento utile per il seminario sui «limiti», avviato nel gennaio 1972 e destinato a protrarsi o articolarsi nel tempo anche con diversa denominazione: le voci ammesse riguardano infatti anche temi di studio circoscritti, che saranno approfonditi da Illich stesso nel corso degli anni a venire in volumi che, come *Energia ed equità* e *Nemesi medica*, recano riferimenti bibliografici in proprio, in parte qui anticipati. Ma l'interesse del nostro testo è evidentemente più ampio, da un lato per la materia abbracciata, che può risalire a testi di ispirazione generale e fondamentale mai citati altrove, o scendere nello specifico di settori e discipline (specialmente scientifiche) non direttamente praticati in seguito dall'autore; dall'altro lato, per il dichiarato tentativo di costruire attorno a questo lotto di riferimenti una koinè teorico-politica tra i numerosi collaboratori o frequentatori del CIDOC, così da accrescere la forza di persuasione e capacità di diffusione del lavoro del Centro.
Gli oltre duecentocinquanta *items* si distribuiscono in varie lingue, così come i commenti d'autore, che possono essere formulati, coerentemente ai titoli, anche in francese e spagnolo oltre che nell'inglese prevalente. Qui, per ragioni di spazio, non si è rispettata la struttura grafica delle «schede» personali di Illich, se ne è minimamente normalizzata l'indicazione bibliografica e corretti gli errori materiali più evidenti, per il resto evitando revisione, uniformazione o integrazioni del dettato originale.

[1]. L'ICLAS, Institute for Contemporary Latin American Studies, era una delle due ripartizioni fondamentali dell'attività del CIDOC, assieme alla Scuola di lingua (spagnola) che almeno fino al 1969 continuò a chiamarsi CIF Language School; uniti fino al '66 nel programma offerto dal CIF agli aspiranti missionari, questi due rami, linguistico e storico-culturale, dell'attività del Centro vennero più chiaramente distinti con l'emergere del CIDOC quale soggetto organizzatore, qualificato eminentemente da interessi storico-sociologici dapprima, teorici in seguito. Cosicché si può dire che, a parte il ruolo trasversale dello staff e la gestione dei servizi permanenti (biblioteca, archivio, lavoro editoriale, officina tipografica), l'attività di formazione, studio e (contro-)ricerca condotta dal CIDOC ricadesse interamente sotto la sigla ICLAS.
Sull'Istituto, un *Catalogo* CIDOC dell'inverno 1969 informa:
«L'ICLAS è stato creato nell'ambito del CIDOC per rendere possibile l'organizzazione di programmi accademici indipendenti, di iniziativa dello staff del CIDOC, di un docente ospite o gruppo di persone legate da interessi comuni, o ancora, di una istituzione straniera necessitante di ospitalità accademica in Messico.

In questi casi, le risorse dell'ICLAS vengono garantite anzitutto a coloro che seguono un corso di studi prossimi al tema di fondo permanente del CIDOC: la relazione tra l'esperienza personale e il cambiamento sociale, particolarmente in America latina.
I docenti sono liberi di scegliere l'argomento, questione o problema che intendono trattare, e di scegliere il metodo e le regole più appropriati al caso. Sono tenuti a dare preferenza al dialogo piuttosto che alla conferenza, e di astenersi da ogni intenzione di indottrinamento e proselitismo. Deve essere chiaro che servizi e risorse del CIDOC non possono essere usati per la pianificazione operativa di programmi d'azione sociale, politica o religiosa»
(Centro Intercultural de Documentación, *Study in Cuernavaca. Course Catalogue, February 1969*, p. 14). *Ibidem* anche la tipologia dei corsi offerti, che vanno dal programma ciclico quadrimestrale di lezioni introduttive alla storia e cultura latinoamericane («El Ciclo»), dirette in particolare agli studenti della lingua, ai corsi o seminari programmati direttamente dallo staff attorno a un tema specifico di suo interesse (per solito nei periodi dell'estate boreale e di quella australe), ai corsi di iniziativa diretta, in loco, da parte di insegnanti o studenti già altrimenti impegnati nelle attività formative in essere, e infine ai corsi progettati con altre istituzioni o semplicemente ospitati dal Centro.
«Listed in ICLAS», come qui Illich si esprime, erano dunque docenti e studenti iscritti alle attività formative del Centro, oltre che, eventualmente, singoli che lo frequentavano regolarmente per ragioni di studio.

[2]. Traslitterato più correttamente, il titolo è *Marksistskaja filosofija a vopros prisposoblenija čeloveka k novym techničeskim dostiženijam* (La filosofia marxista e la questione dell'adattamento dell'uomo ai nuovi progressi tecnologici), l'autore è Józef Bańka. La rivista polacca *Studia filozoficzne* pubblicava ogni anno un numero antologico con traduzione in inglese, francese, tedesco o russo di articoli apparsi nell'originale polacco nei mesi precedenti. L'articolo in questione si trovava nel n. 3 del 1970 alle pp. 81-106 con il titolo *Marksistowska filozofia człowieka a problem adaptacji nowych technik* (La filosofia marxista dell'uomo e il problema dell'adattamento alle nuove tecniche).

[3]. «endager» nell'originale. Esclusa la correzione in *endanger* («mettere a rischio»), si propone qui di leggere *engender*.

[4]. «many times» nell'originale.

[5]. «parant» nell'originale francese.

[6]. Heinz von Foerster, «On Self-Organizing Systems and Their Environments», in Marshall C. Yovits e Scott Cameron (a cura di), *Self-Organizing Systems*, Pergamon Press, Oxford ecc. 1960, pp. 31-50.

[7]. *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 2, *L'aventure de l'esprit*, introd. di Fernand Braudel, Hermann, Paris 1964.

[8]. Trattasi della sigla identificativa del seminario permanente su *Multidimensional Limits to Institutional Growth and Their Political Formulation*, convocato e condotto in genere da Illich stesso.

[9]. Erich Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, trad. di Giovanni Fattorini, A. Mondadori, Milano 1971, p. 150. In realtà la frase conclude il capitolo 7, *La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale*, non il 6 citato da Illich.

[10]. Thomas S. Kuhn, «Logica della scoperta o psicologia della ricerca?», in Imre Lakatos e Alan Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, introd. di Giulio Giorello, testi di P. Feyerabend et al., Feltrinelli, Milano 1976, p. 92.

[11]. La sintesi appare oscura, ma cfr. il più chiaro testo del citato Platt, «Hierarchical Restructuring».

[12]. *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 1, *L'aventure de la science*, introd. di I. Bernard Cohen e René Taton, Herman, Paris 1964.

[13]. John Tyler Bonner, «Introduzione», in D'Arcy Wentworth Thompson, *Crescita e forma*, ed. ridotta a cura di John Tyler Bonner, Torino, Boringhieri, 1969, p. IX.

NOTE CRITICHE SUL PARADIGMA DI ILLICH IN «RETOOLING SOCIETY»

Critical Notes on Illich's Paradigm in «Retooling Society». Cuernavaca 73.07, documento di 14 cc. dattiloscritte, di cui la prima intestata CIDOC; di formato analogo a quello di ogni altro documento prodotto e stampato al Centro, è tuttavia privo di classificazione, così che, per quanto prodotto e forse discusso nell'ambito del seminario di Illich *Multiple Limits to Growth* (20 giugno - 15 agosto 1973 secondo il *Course Catalogue n. 17, as for March 1973*, p. 19), esso non è entrato a far parte della documentazione ufficiale del CIDOC (cfr. *CIDOC Documenta I/V, febrero-agosto 1973. Hipótesis-Sociedad convivencial*, «CIDOC Cuaderno no. 84», Cuernavaca 1973). La copia utilizzata per questa traduzione proviene dalle carte personali dell'autore, che si ringrazia per l'autorizzazione a pubblicarla, ed è conservata presso la Stiftung Convivial di Wiesbaden, che parimenti si ringrazia.
Wolfgang Sachs (1946), uno degli esponenti più noti e prestigiosi del pensiero critico contemporaneo, frequentò i corsi del CIDOC dell'estate 1973, nel periodo dei suoi studi di sociologia dell'educazione a Berkeley per il conseguimento del dottorato. La collaborazione con Illich sorse già in quella circostanza, col tipico invito a condividere la colazione del mattino; si sarebbe poi protratta nel corso dei decenni successivi in varie occasioni, e particolarmente per il noto *Development Dictionary*, da Sachs promosso e curato (Zed Books, London 1992; in italiano *Dizionario dello Sviluppo*, ed. it. a cura di Alberto Tarozzi, trad. di Marco Giovagnoli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998; nuova ed. aggiornata Castelvecchi, Roma 2022). Illich ha spesso ricordato la funzione di stimolo delle critiche di Sachs al suo pensiero (vedi sopra, nella parte I, la sua *«Autocritica»* e in appendice al tomo II le *Dimensioni idolatriche delle istituzioni*; cfr. inoltre Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, cit., pp. 70-72 e 207-209; Illich, Cayley, *Una fiamma nel buio*, cit., pp. 41-42 e 174-176), ad esempio attribuendo a esse il passaggio della propria ricerca dalla critica delle istituzioni all'analisi degli orizzonti simbolici che tali istituzioni rendono necessari e legittimi. Il documento qui riproposto, ancor più sconosciuto che semplicemente inedito, è sorprendente per la critica frontale dell'impianto di pensiero di Illich che formula, sulla base di premesse di ascendenza marxista e francofortese: non estranea invero, quest'ultima, al pensiero di Illich e per lui anzi di ispirazione; onde è plausibile che i rilievi mossi siano stati da lui accolti e valorizzati. Mentre l'apprezzamento espresso nella parte finale del testo può essere inteso come il prologo a un impegno scientifico e militante, da parte di Sachs, in ambito educativo ed economico-ecologico, espressosi già nelle sue prime opere quali *Schulzwang und soziale Kontrolle. Argumente für eine Entschulung des Lernens* (Diesterweg, München 1976; trad. it. *Scuola dell'obbligo e controllo sociale. Motivi per descolarizzare l'apprendimento*, pres. di Ivan Illich, Cittadella, Assisi 1980) e *Die Liebe zum Automobil. Ein Rückblick in die Geschichte unserer Wünsche* (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984).
La presente nota, così come la traduzione del testo, si è giovata della collaborazione di Mattia Cucchi, nonché dell'incontro con Wolfgang Sachs da lui promosso in Roma, il 15 maggio 2025.

[1]. Riferimento a Herbert Gintis, «Toward a Political Economy of Education. A Radical Critique of Ivan Illich's *Deschooling Society*», in Illich et al., *After Deschooling, What?*, cit., pp. 29-76 (trad. it. «Per un'economia politica dell'educazione», in Illich et al., *Descolarizzare, e poi?*, cit., pp. 33-73).

[2]. Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Harvard 1971, testo incluso nella *Bibliografía Limites* sopra riportata; trad. it. *Una teoria della giustizia*, cura e rev. di Sebastiano

Maffettone, trad. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 2008[2]. Quanto a Habermas, vedi alla nota successiva.

[3]. Anche questo testo trovasi menzionato e raccomandato nella *Bibliografía Limites* che vedi sopra. Per il suo rilievo nel pensiero (anche) di Illich, cfr. l'*Introduzione* al presente volume.

PELLEGRINAGGIO DA UN PROFETA MODERNO

«Pilgrimage to a Modern Prophet», in *The Observer Magazine*, 24 febbraio 1974, pp. 29-30, 32-33, 35-36, 39-40.
Philip Toynbee (1916-1981), narratore sperimentale e giornalista dell'*Observer*, era figlio di Arnold Joseph, lo storiosofo studiato da lllich nella sua dissertazione dottorale a Salisburgo (1951; vedi *I fondamenti filosofici della storiografia in Arnold J. Toynbee*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 751-822), ancora vivente all'epoca di questa intervista; padre e figlio avevano firmato assieme il libro a dialogo *Comparing Notes. A Dialogue Across a Generation*, Weidenfeld & Nicolson, London 1963 (trad. it. *L'urto tra padri e figli*, pref. di Gian Carlo Vigorelli, trad. di G. Vené, con la collab. di Galeazzo Santini, Nuova Accademia, Milano 1964). Coinvolto in questi anni Settanta nelle problematiche ecologiche, Philip avrebbe fondato in Inghilterra, a breve distanza da questa intervista, una comune agricola virtualmente autosufficiente.

[1]. Cfr. *La Chiesa senza potere* (1967), in *Opere complete*, vol. I, p. 168, ove peraltro la frase qui richiamata suona significativamente diversa.

[2]. Cfr. *Violenza: uno specchio per gli americani* (1968), in *Opere complete*, vol. I, p. 107.

[3]. Per la critica della figura del *do-gooder* americano anni Sessanta, vedi di Illich il discorso *Yankee, go home. Il benefattore statunitense in America latina*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 327-335.

[4]. È degno di nota che, nel *Catalogue no. 18* del CIDOC, del settembre 1973, elencante le attività proposte dal Centro per i mesi a venire (tra cui quello di questa conversazione), figuri un seminario tenuto da Juan José Angel Iribarra Martínez (attivabile *on request* per tutti i dodici mesi dell'anno entrante) a titolo *La vida no vale nada: A study of «machismo»*, così illustrato:
«Origine del *machismo*, analisi di diverse tradizioni (conseguenze). Dottrine del patriarcato e *matriarcado* (retaggio). *Machismo*: messicano, planetario, individuale. *Machismo* antico e moderno (Huicholes e Mazatecas). Perché ci stiamo uccidendo: concetti di maschio, morte e vita; competitività. I figli di puttana: senso dell'umorismo e fatale insulto mortale, combattimento all'ultimo sangue (passato e presente). L'altra madre (la prigione in cui viviamo sempre tutti). Senso dell'umorismo nei confronti della morte (*cantinas* - sagre - genitali - mantenuti). Ognuno di questi temi può essere ampliato in una specifica linea di ricerca».
Numerosi sono anche i seminari prospettati in ambito femminile e femminista: ad esempio, *Love, Family, Sex, Marriage* (Margaret Fiedler), *Female Images – in Mexico and elsewhere* (Ann Roy de Nevin), *Mexican Woman: An Investigation* (Sylvia Marcos), *Reflections about Women's Liberation, in anticipation of 1975 declared by the United Nations as International Women's Year* (Marian Derby) e altri ancora.

[5]. Riferimento alle *campañas de desarme* (consegna volontaria delle armi) lanciate circa a metà mandato da ogni presidente; il chiarimento si deve a Diego Ferraris, che qui si ringrazia.

PELLEGRINI DELL'OVVIO. UN DIALOGO A GINEVRA

«Pilgrims of the obvious», in *Risk*, vol. II, n. 1, 1975, pp. 22-26 e 39-58. Per l'intervento di Illich, che precede immediatamente l'apertura del dibattito, e per ulteriori notizie bibliografiche, vedi sopra, nella parte I, *«Autocritica»*.

[1]. Leo Fernig, all'epoca direttore dell'International Bureau of Education dell'UNESCO.

[2]. Will B. Kennedy (1926), all'epoca direttore dell'Office of Education del World Council of the Churches.

[3]. Philip Potter, terzo segretario generale del World Council of the Churches.

[4]. Alain Blancy (1937-2000), di famiglia ebraico-tedesca, fu pastore della chiesa protestante di Francia; dal 1971 al 1981 fu direttore aggiunto dell'Istituto ecumenico di Bossey, presso Ginevra, legato al WCC e all'università ginevrina. Fu in seguito copresidente del Gruppo di Dombes, luogo di incontro fra teologi cattolici e protestanti di area francofona.

[5]. Poeta, artista e attivista ginevrino (1946).

[6]. La seconda parte dell'incontro è aperta dagli interventi di Heinrich Dauber e Michael Huberman.

[7]. Miguel Darcy de Oliveira, diplomatico, insieme alla più nota moglie Rosiska fu per dieci anni esule a Ginevra dal natio Brasile, della cui dittatura militare fu vittima e denunciò la pratica della tortura. Nel 1971 fu cofondatore dell'Istituto d'azione culturale (IDAC) legato all'attività di Freire, che la coppia illustrò con molte iniziative e pubblicazioni. Tra di esse, vale la pena di ricordare il documento IDAC a titolo *Freire, Illich. Pedagogia degli oppressi, oppressione della pedagogia*, firmato da Rosiska e pubblicato in Italia dal Centro di documentazione di Pistoia (1976).

[8]. Heinrich Dauber (1944), già ricordato come cocuratore, insieme a Étienne Verne, della raccolta di saggi *Educazione liberata* (cfr. Introduzione, p. 15), fu a Cuernavaca in questo 1974 per un soggiorno di studio, nel corso del quale prese parte alla redazione del «Manifesto di Cuernavaca» che vedi oltre, alla nota 9. Laureato in Pedagogia e Teologia evangelica, è stato docente di Scienze dell'educazione dal 1978 al 2009 presso l'università di Kassel.

[9]. Il «testo» richiamato da Freire, letto da Heinrich Dauber nel corso del meeting ginevrino, è il «Manifesto di Cuernavaca» su *Il prezzo dell'educazione permanente*. Da un resoconto (polemico) di Jacques Guigou, presente al relativo seminario («Les coûts de l'éducation permanente. Un été chez Illich (août 1974)», in *L'homme et la société*, n. 35-36, 1975, pp. 225-237), apprendiamo che la riunione si svolse tra il 22 luglio e il 16 agosto 1974, sotto la conduzione di Étienne Verne (sul quale vedi sopra, *Imprigionati nell'aula globale*); che vi prese parte una trentina di persone di cui tredici europei (otto francesi), undici nordamericani (cinque canadesi), due asiatici, con la completa assenza di latinoamericani; che la presenza di dodici donne non rende a dovere «la realtà "fallocratica"» del seminario, «parfois insupportable» secondo due di esse; che tra gli attivi propositori di documenti per la discussione vi erano, oltre a Verne, John Holt, André Gorz, probabilmente Wolfgang Sachs, John Ohliger, nonché Guigou stesso con uno studio del caso LIP cui Dauber fa riferimento nell'intervento sopra riportato; che Illich prese parte ad alcune sedute, ma che non può essere annoverato tra gli estensori del Manifesto; e che si deve soprattutto a Holt l'estrema sintesi raggiunta dal documento sulla base di più ampi materiali preparatori. Di seguito, il testo in questione, come letto da Dauber in questa circostanza, e come pubblicato in *CIDOC Documenta I/V, julio 1973 - septiembre 1974, Hipótesis – Sociedad convivencial – Seminarios 1971-1975*, doc. 74/70, Cuernavaca, s.d. [1975], pp. 1-4.

Manifesto di Cuernavaca. Il prezzo dell'educazione permanente

Venticinque persone di quattordici Paesi si sono riunite al CIDOC, Cuernavaca, Messico, nell'agosto 1974 per discutere le attuali tendenze all'educazione permanente. Questa dichiarazione è il risultato della loro discussione. Tutti coloro che concordano con essa possono farla propria.

In questo manifesto intendiamo contrastare la tendenza all'educazione permanente, resa obbligatoria dalla legge o dalla pressione sociale. Non abbiamo bisogno di altri sistemi scolastici. Nelle società in cui poche persone che «ne sanno di più» comandano e la gran massa della gente che «ne sa di meno» obbedisce, l'educazione formale degli adulti darà a quei pochi ancora più potere sui molti.
Nessuno dovrà essere privato dei mezzi che ritiene necessari per affrontare con successo i suoi problemi e per unirsi ad altri a questo scopo.
1) Negli ultimi quarant'anni, la scolarizzazione obbligatoria è venuta allungandosi nella maggior parte dei Paesi e ancora va aumentando. Per scolarizzazione obbligatoria intendiamo che:
- le persone sono tenute alla frequenza;
- vengono raggruppate secondo età;
- le scuole decidono che cos'è che esse debbano imparare;
- solo insegnanti abilitati possono insegnare;
- il lavoro che le persone svolgono a scuola è scandito da tappe e sancito da diplomi;
- l'istruzione è separata dalla vita e dal lavoro.

Noi siamo contrari a tutto questo.
2) Sempre più gente accetta o rivendica una scolarizzazione prolungata, credendo che la porterà allo stile di vita e livello di consumi dei ricchi di maggior successo.
3) Questa speranza viene delusa. Quando un maggior numero di persone ottiene un diploma, questo tende a perdere valore. Più denaro si spende per l'istruzione, tanto minori sono i risultati. Sempre più diplomati sono disoccupati o sottoccupati, proprio mentre la quantità di scolarizzazione richiesta per molti mestieri va crescendo.
4) Per quanto valore possa avere sul mercato del lavoro, ciò che le persone apprendono a scuola non è, di regola, né utile per la loro vita né tale da aiutarle a diventare più fiduciose in sé stesse e più creative.
5) La scolarizzazione adempie però a funzioni sociali:
a) trattando allo stesso modo persone di diverso retroterra culturale, essa traduce l'ineguaglianza sociale in successo o fallimento scolastico. Si accredita il successo dei discenti, ma declina la responsabilità del loro fallimento, e in questo modo nasconde il metodo con cui riproduce le differenze di classe;
b) essa dice che le persone sono inadeguate finché non abbiano avuto una certa quantità di scolarizzazione; lascia spazio agli interessi personali solo quando questi sono coerenti a ciò che la scuola stessa vuole che esse imparino; le convince che deve esser loro insegnato, a scuola, come affrontare con successo il loro ambiente; fa dipendere il diritto di fare cose da credenziali che solo le scuole possono rilasciare, e così scoraggia la fiducia in sé stessi quanto a imparare e fare;
c) facendo competere tra loro i discenti, insegna loro che possono avere successo solo a spese di qualcun altro; presuppone che le persone non vogliano imparare da sé ma debbano essere costrette a farlo, e in questo modo insegna che l'apprendere deve essere penoso.
6) Queste funzioni socializzanti costituiscono il curricolo occulto della scolarizzazione. L'efficacia di queste funzioni sta svanendo nelle società industrializzate. Le scuole sono sempre più messe in questione tanto dai minori che dagli adulti. Gli studenti sono sempre più ribelli e apatici; i datori di lavoro lamentano che esse non forniscono più forza lavoro efficiente e obbediente; genitori e alunni cominciano a dubitare che esse offrano uguali possibilità o una via sicura a benessere e successo.
7) I promotori dell'educazione permanente credono che questa crisi delle scuole possa essere superata con l'estendere l'istruzione al di là degli anni di scuola, in particolare per mezzo di forme differenti di educazione degli adulti. Sostengono che ciò
a) compenserà la disoccupazione di massa riconvertendo i disoccupati;
b) metterà gli adulti in grado di tener dietro ai cambiamenti tecnologici che potrebbero rendere obsolete le loro competenze, e così di svolgere tipi diversi di lavoro;
c) metterà le categorie più svantaggiate (anziani, donne, minoranze, gente di regioni in via di sviluppo e così via) in grado di trovare il loro posto nella società;

d) convincerà le persone di aver sempre una possibilità di ascesa sociale grazie all'apprendimento e di poter sempre rimediare al fallimento col cercare di guadagnare posizioni favorevoli.
8) Noi sosteniamo invece che
a) la causa principale della disoccupazione è che ci sono più lavoratori che lavori; la riqualificazione non può creare posti di lavoro che non esistono;
b) la riqualificazione continua contribuisce a rendere obsolete le competenze possedute, e in questo modo minaccia la sicurezza del lavoro e i diritti di anzianità;
c) tutti i programmi educativi aiutano più i privilegiati che non i poveri, così accrescendo il vantaggio dei primi sui secondi;
d) l'educazione permanente può migliorare la situazione degli adulti solo nella misura in cui siano eliminati i lavori frustranti e generici; a meno che il processo lavorativo non cambi profondamente, l'educazione permanente può esser solo una via di fuga per alcuni a spese di altri.
9) L'educazione degli adulti rivendica cambiamenti formali quanto a orari, istituzioni, mezzi e sovvenzionamenti dell'apprendimento. Ma, dal momento che essa contempla lo stesso curricolo occulto di ogni altro sistema scolastico, non può che conservare le attuali condizioni prevalenti a livello sociale, politico ed economico.
10) Noi crediamo che tutte le persone, di qualsiasi età, abbiano il diritto di decidere che cosa vogliono imparare, come, quando e dove. Il sapere dovrà essere permanentemente accessibile a tutti. Nessuna istituzione dovrà monopolizzarne o certificarne la distribuzione. Imparare, vivere e lavorare dovranno essere permanentemente interconnessi.
11) Quando viviamo, impariamo. L'imparare è una funzione del vivere; le persone imparano per tutto il tempo di tutta la vita. Non c'è «apprendimento» di qualcuno che sia superiore a quello di qualcun altro; sono solo diversi. Ma alcuni hanno più «sapere» di altri, ciò che significa che essi hanno avuto il potere di procurarsi maggiore accesso ad altre persone, informazioni e strumenti. Allo scopo di abolire tale potere, ciascuno deve avere accesso a ogni tipo di sapere, e cioè avere pari tempo, denaro e libertà per il suo apprendere, così come libero e non mediato accesso a tutte le persone, le informazioni e gli strumenti di cui può aver bisogno per apprendere.
12) Le persone sono i migliori giudici di ciò che hanno imparato. Ricorrere a educatori di professione per valutare l'apprendimento di altri non è necessario e crea una relazione da superiore a inferiore.
13) Pertanto noi proponiamo:
a) che sia più importante rendere il sapere esistente disponibile per tutti che non accumulare sapere specializzato;
b) che gli specialisti, ad esempio insegnanti, medici, legali, ingegneri, scienziati, architetti e altri ancora, abbiano l'obbligo di condividere le loro abilità, conoscenze, competenze, e in questo modo di rinunciare al loro monopolio professionale;
c) che nell'orario di lavoro sia reso disponibile del tempo in cui i lavoratori possano avviare ricerche e studi connessi al lavoro stesso, per mettersi in condizione di riconfigurare il processo e l'ambiente lavorativi così da soddisfare i bisogni da loro stessi definiti;
d) che scansioni curricolari, certificati ed esami siano aboliti; che sia dichiarato illegale richiedere titoli scolastici o prevedere un qualsiasi tipo di test della personalità come condizione per avere un lavoro; che la capacità di una persona di eseguire un lavoro sia valutata dai colleghi o dai clienti;
e) che individui e gruppi siano incoraggiati a creare laboratori di comunità e centri conviviali aperti a tutti, controllati dai loro utenti, e tali da promuovere fiducia in sé stessi e analisi critica per mezzo dell'imparare facendo;
f) che sia assicurato libero accesso ai mass media e controllo su di essi, col ridurre complessità e l'accrescere il numero dei servizi a disposizione;
g) che ognuno, indipendentemente da formazione e titoli, abbia il diritto di condividere l'esperienza, il sapere o le capacità sue proprie, in contrasto con la professionalizzazione degli educatori degli adulti.

Una traduzione del testo con inquadramento storico-pedagogico trovasi in Michela Esposito, *Ivan Illich; l'implicito pedagogico. La filosofia del limite come modello di educazione ambientale*, tesi dottorale presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2016.

[10]. Nel suo *Discorso a Lima* del 1971 (vedilo in *Opere complete*, vol. I, pp. 531-539), tuttavia, Illich offre una ricostruzione diversa, indicando nel 1498 la prima attestazione in francese del «brutto neologismo» a suo dire deprecato da Voltaire.

[11]. All'epoca viceaddetto alle Comunicazioni per il WWC, Stephen Whittle passò nel 1977 alla BBC, dove ha avuto una lunga carriera come responsabile della programmazione in ambito religioso.

[12]. Su Michael Huberman, tra gli oratori chiamati a intervenire a questo incontro, vedi sopra, nella parte I, la nota al testo di *«Autocritica»*.

ALLA RICERCA DEL TEMPO GUADAGNATO.
APPENDICE A «ÉNERGIE ET EQUITE», 2ª ED. (1975)

Jean-Pierre Dupuy, «Annexe: À la recherche du temps gagné», in Ivan Illich, *Énergie et équité*, trad. di Luce Girard, Seuil, Paris 1975[2], pp. 73-80.
Retrospettivamente, Jean-Pierre Dupuy (1941) ha parlato in questi termini della propria collaborazione con Illich (tra parentesi quadre, alcune delle note a piè di pagina):
«Il mio incontro con Ivan Illich all'inizio degli anni Settanta è stato decisivo per il mio itinerario intellettuale, anzi per la mia vita stessa. Laureato al Politecnico, ingegnere minerario, il mio destino era segnato: sarei diventato uno di quei grandi dirigenti alla francese, intrisi di positivismo e di scientismo, o magari un membro dell'amministrazione tecnica, animato da sollecitudine per l'interesse generale e sicuro della propria superiorità intellettuale. Ma ho sempre avuto una diffidenza istintiva per il potere, sia pure dissimulato. Già ribelle, tormentato dal dubbio e dai problemi esistenziali, avevo deciso di diventare studioso di scienze umane, conservando della mia formazione una forte tendenza al razionalismo. La mia prima ricerca riguardava l'istituzione medica e il consumo di cure sanitarie, che già all'epoca sfuggiva a ogni controllo. Approfondii il ruolo che gioca la prescrizione dei farmaci nella relazione medico-paziente. Ero giovane, ma la questione del rapporto col corpo, con la malattia, la sofferenza e la morte mi assillava, per ragioni che risalgono alla mia esperienza famigliare. Il libro che presentava i risultati della ricerca del mio gruppo di lavoro [Jean-Pierre Dupuy e Serge Karsenty, *L'invasion pharmaceutique*, Seuil, Paris 1974] fece scandalo e mi assicurò una certa notorietà, di cui avrei volentieri fatto a meno. In quel momento Illich aveva già pubblicato i suoi lavori sulla scuola e sui trasporti, e si volgeva alla medicina. Seppe della mia esistenza da Jean-Marie Domenach, che ci presentò. Ne risultò una forte amicizia, sia intellettuale che personale, che doveva condurmi a fare molte volte, nel decennio Settanta, il viaggio di Cuernavaca, questa città-giardino (all'epoca) situata a circa sessanta chilometri da Città del Messico dove Illich aveva stabilito il suo centro d'incontri. Nel 1975 lavorammo insieme al suo gran libro sulla medicina, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*. Il capitolo terzo, che espone la teoria generale della controproduttività, è sostanzialmente farina del mio sacco. L'America latina, che avrebbe giocato un ruolo così strutturante nella mia vita, mi affascinava, e il solo fatto di doverci andare regolarmente per incontrare il personaggio incredibilmente carismatico che era Ivan Illich non contava poco, lo confesso, nella mia devozione.
Esprit mi ha già dato più volte occasione di dire tutto ciò che devo a Ivan Illich [Per limitarsi agli ultimi anni, "Le détour et le sacrifice. Ivan Illich et René Girard", in *Esprit*, maggio 2001, pp. 26-46; "La médicalisation de la vie. Médecine et pouvoir en hommage à Ivan Illich", in *Esprit*, ottobre 2004, pp. 26-39]. Qui vorrei limitarmi a un tema […]: l'invisibilità del male. In questi ultimi anni, riflettendo in termini filosofici sulla questione delle grandi catastrofi, naturali, industriali o morali, ho dovuto rivolgermi al pensiero di tre autori che, come Illich, sono strati ebrei e di lingua materna

tedesca: Hannah Arendt, il suo primo marito Günther Anders, e colui che li fece conoscere, Hans Jonas. Contrariamente a Illich, furono filosofi di professione, tutti e tre allievi di Heidegger. Ho trovato in loro, soprattutto in Anders, risonanze forti, perfino sconvolgenti, con Illich. È certamente questo che spiega, in me, un certo ritorno recente al pensiero di quest'ultimo.
Ho avanzato molto presto una prima ragione per la quale è ingannevole parlare di crisi energetica: noi abbiamo risorse fossili in eccesso. La seconda è Illich stesso ad avanzarla nel suo *Énergie et équité*: "La parola d'ordine 'crisi energetica' concentra le preoccupazioni sulla scarsità del foraggio disponibile per questi schiavi" da cui gli uomini credono di dover dipendere per vivere bene. "Io" ribatte Illich "preferisco chiedermi se gli uomini liberi abbiano bisogno di essi".
I lettori di *Esprit* sono a giorno della critica illichiana alla controproduttività delle grandi istituzioni della società industriale. Ciò che occorre notare è che essa evita la piaga del "moralismo" che tanto irrita Henri Prévot. Come quest'ultimo, Illich – almeno in apparenza – si trincera dietro la razionalità strumentale e l'efficienza. Volete perdere meno tempo in spostamenti? Rinunciate, al di là di una certa soglia, ai trasporti motorizzati. La salute è per voi un valore che non ha prezzo? Allontanatevi – al di là di una certa soglia – dall'istituzione medica. Passate queste soglie critiche – c'è in Illich questa nozione centrale di *tipping point* nell'ambito sociale e politico – è inevitabile che la medicina distrugga la salute, i trasporti immobilizzino, l'educazione abbrutisca e le telecomunicazioni ci rendano sordomuti. Provocazioni? No, se si definiscono come fa Illich i "valori d'uso" non solo in termini fisici, ma in tutte le loro dimensioni culturali e simboliche. È a questo punto che interviene l'invisibilità del male.
Perché restiamo ciechi di fronte al fatto accertato che noi passiamo più di un quarto del nostro tempo di veglia in trasporti, se si tiene conto del tempo di lavoro necessario a pagare i nostri mezzi di locomozione? Precisamente perché il trasporto industriale maschera questa assurdità sostituendo al tempo effettivo di spostamento il tempo di lavoro. Ora, anche se il lavoro [*travail*] e il *travel* (spostamento in inglese) sono linguisticamente dei doppi, il primo, sotto il sembiante di impiego, nei nostri calcoli economici impliciti si trova più dalla parte dei benefici che dei costi, più dalla parte dei fini che dei mezzi. Perché non vediamo che la promessa di immortalità veicolata dalle nanotecnologie non è soltanto illusoria, ma distruttiva di ciò che costituisce la salute "strutturale" dell'uomo? Perché non abbiamo capito che la salute non è soltanto il "silenzio" degli organi, è anzitutto la capacità autonoma, nutrita da una cultura e una tradizione, di affrontare la sofferenza e la mortalità, e più in generale la finitudine dell'uomo, dando loro senso, inserendole in una storia. Ciò diventa impossibile quando, per dirla con uno dei "nano-campioni", esse sono trattate come "problemi" che attendono una soluzione tecnica. […]
Oggi abbiamo più da temere gli industriali del bene che quelli cattivi. Questa tesi illichiana sulla disconnessione del male dalle intenzioni di coloro che lo commettono deve essere rapportata alle analisi di Anders e Arendt su Auschwitz e Hiroshima. Lo scandalo che non ha smesso di sconvolgere le categorie quali ancora ci servono a giudicare il mondo è che un male immenso possa essere causato da una assenza di malvagità, che una responsabilità mostruosa possa andar di pari passo con una assenza di cattive intenzioni».
Così in «D'Ivan Illich aux nanotechnologies. Prévenir la catastrophe? Entretien avec Jean-Pierre Dupuy», in *Esprit*, n. 332, febbraio 2007, pp. 29-46. *Ibid.*, a proposito del periodo intermedio di allontanamento reciproco:
«È stato il cammino che ho percorso con Illich a farmi entrare in filosofia, al prezzo di una doppia negazione: estirpazione dalla tecnocrazia che era il mio destino, dapprima, grazie a Illich; distacco da ciò che giudicavo un certo irrazionalismo nella retorica (ma non nel pensiero) di Illich. Ho raccontato altrove [Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres*, Seuil, Paris 1982 (trad. it. *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Hopefulmonster, Firenze 1986)] come abbia conosciuto presso Illich o grazie a lui alcuni dei fondatori della teoria dei sistemi complessi a carattere di autoorganizzazione: Heinz von Foerster, Henri Atlan, Francisco Varela. All'epoca si trattava di un ramo periferico delle scienze cognitive, che in seguito ha conosciuto una clamorosa rivincita. È

attorno a queste idee che insieme a Jean-Marie Domenach ho costruito il progetto di un Centro di ricerche filosofiche per l'École polytechnique, dove lui e io insegniamo. Si tratta del CREA, la cui storia si confonde col mio proprio percorso a partire dal 1981».

L'*Annexe* qui presentato è stato in tempi recenti ripreso e ridiscusso da Frédéric Héran in «À propos de la vitesse généralisée des transports. Un concept d'Ivan Illich revisité», in *Revue d'Économie Régionale & Urbaine*, n. 3, 2009, pp. 449-470, e «Automobile *versus* bicyclette. Illich et la vitesse généralisée», in Mathieu Flonneau, Léonarde Laborie, Arnaud Passalacqua (a cura di), *Les transports et la démocratie. Approche historique des enjeux politiques de la mobilité*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014, pp. 177-191.

Pubblicazioni del CIF e del CIDOC (1963-1975)

a cura di Mattia Cucchi

Nota introduttiva

Nel 1962 il Center of Intercultural Formation (CIF) dichiarava di disporre al proprio interno di un «research and publications department»[1]. Oltre che a supportare le attività del Center (in primis il corso di formazione per gli aspiranti missionari e volontari laici destinati all'America latina) attraverso l'acquisizione di volumi e periodici, tale dipartimento venne incaricato di avviare una vera e propria attività editoriale. Tuttavia, ancor prima che il CIF inaugurasse le sue pubblicazioni, fin dal 1961 Illich aveva iniziato a editare per la Conferenza dei superiori religiosi statunitensi alcuni bollettini informativi di carattere periodico, denominati «Data for DECISION in Latin America». L'intento di tali bollettini – incentrati sull'attualità religiosa, socio-economica, politica e culturale latinoamericana – era quello di consentire alla Conferenza di «prendere decisioni più illuminate» circa la selezione delle missioni, l'individuazione del personale missionario più idoneo e la preparazione professionale e tecnica di detto personale; nonché di fornire «uno strumento per la formazione interculturale» degli stessi superiori[2]. Secondo una ricostruzione dei fatti «interna» al CIF, dal momento che i «Data for DECISION» erano divenuti «un servizio ambito da molti al di fuori del pubblico limitato a cui [era] rivolto», Illich e collaboratori maturarono presto l'esigenza di dar vita a una «pubblicazione simile, ma di più ampio *appeal*» e di maggior respiro[3].

In risposta a questa crescente domanda d'informazioni sull'America latina – richiesta che proveniva principalmente dal Nordamerica[4] – venne ideato un giornale periodico che potesse anche riflettere la *mission* interculturale del CIF. Ad aprile del 1962 uscì dunque il primo numero di un mensile denominato *CIF Reports*, avente come sottotitolo la dicitura *Cultures, The Church, The Americas*. Rivolto a un ampio pubblico cristiano di «sacerdoti, religiosi, laici, cattolici e non cattolici»[5] e pubblicato

unicamente in lingua inglese (trattandosi di un «servizio ideato per nordamericani»[6]), il periodico proponeva saggi brevi, resoconti d'iniziative, raccolte di *news* e recensioni, inerenti al «ruolo della Chiesa nello sviluppo delle culture dell'emisfero americano», nella consapevolezza del «destino comune della Chiesa in tutte le Americhe» e nella speranza di poter contribuire a «una nuova alba di solidarietà cristiana» tra le Americhe[7]. La direzione del periodico (così come dell'intera attività editoriale del CIF) venne affidata a Elisabeth (Betsy) Hollants, mentre i responsabili editoriali e scientifici erano rispettivamente lo statunitense Peter Brison e il gesuita cileno padre Renato Poblete S.J., entrambi membri dell'*Executive Staff* del CIF. L'organigramma della rivista era completato da una squadra di *Associate Editors* («in gran parte nordamericani, al fine di dare [al periodico] un orientamento adatto al proprio pubblico»[8]) e da un *Advisory Board* interamente latinoamericano (stabilito in consultazione con l'allora presidente del CELAM, l'arcivescovo messicano Miguel Darío Miranda y Gómez[9]), entrambi i gruppi comprendenti personalità già in parte coinvolte a vario titolo nelle attività formative del CIF.

Nel 1963 vennero pubblicati tre volumi (proposti anche come supplementi al periodico *CIF Reports*) facenti parte di una serie denominata «CIF Monographs», all'interno della quale si dichiarava che vi avrebbero trovato posto anche alcune «trascrizioni di materiale audio, registrato in occasione di conferenze e discussioni organizzate dal CIF»[10]. Nello stesso anno vide la luce il primo volume di un'ulteriore collana monografica, denominata «CIF Studies». Anche in questo caso, in un arco temporale però più ampio che giunge fino al 1965, risulta che vennero pubblicati solamente tre numeri, tutti della stessa tipologia, ideati presumibilmente come una sorta di sottoserie: i «Latin America in Maps, Charts and Tables»[11]. Riproponendo soluzioni grafiche già sperimentate da Illich nei «Data for DECISION» – e ponendosi forse in una certa continuità con quell'iniziativa editoriale, la quale cessò presumibilmente verso la fine del 1962, o al più tardi agli inizi del 1963[12] –, i volumi della serie presentavano una *compilation* d'informazioni (dati, statistiche, fatti, talvolta introdotti e commentati) tratte principalmente dai libri e dalle riviste presenti presso la biblioteca del Centro di Cuernavaca. Lamentando la scarsa disponibilità sul mercato di simili raccolte statistiche (specialmente per quel che riguardava l'ambito religioso e quello educativo), ciascun volume venne promosso

come un «pratico libro di consultazione», dal carattere più divulgativo che scientifico, rivolto a un ampio pubblico anglofono di religiosi e laici, addetti ai lavori e non, desiderosi di una visione «obiettiva», «realistica» e «sintetica» della situazione religiosa, socioeconomica, politica e culturale nel continente[13]. I principali artefici della serie furono il sacerdote e sociologo canadese Yvan Labelle P.M.E. e la messicana Adriana Estrada, entrambi membri permanenti dello staff del CIF attorno alla metà degli anni Sessanta.

Nel 1964, alla luce dell'evoluzione del CIF verso un «progetto più ampio e ricco», ormai principalmente incentrato «sulla ricerca e la documentazione» anziché sulla formazione, Illich dichiarò l'intento che il periodico *CIF Reports* potesse evolvere puntando a una comunicazione «più adeguata e diretta» con i propri lettori, migliorando la tempestività con la quale dava conto del contesto latinoamericano ed estendendo il proprio bacino d'utenza anche a un pubblico non anglofono. Per tali ragioni venne deciso un cambio editoriale, optando per un formato più agile, una periodicità più frequente e una pubblicazione dei contenuti anche in altre lingue[14]. A partire da aprile 1964, ai *CIF Reports* si affiancò quindi un nuovo periodico intitolato *CIDOC Informa*, il quale proponeva sostanzialmente gli stessi contenuti, ma nella loro lingua originale, talvolta tradotti appositamente in spagnolo, trattandosi in fin dei conti di un'iniziativa destinata principalmente a un pubblico ispanofono, ossia latinoamericano[15]. Le due riviste assunsero la forma di «bollettini bimensili» (aventi un numero di pagine e d'interventi redazionali sensibilmente ridotto[16]) e condivisero la stessa redazione[17]. Se gli *Informa* nacquero come rivista «gemella» dei *Reports*, dal 1965 cominciarono ad assumere «una traiettoria diversa», puntando alla pubblicazione dei medesimi contenuti, ma in versione «estesa» e corredata da «dettagli bibliografici»[18].

Attorno alla metà degli anni Sessanta, in concomitanza col graduale tramonto del CIF e la contemporanea ascesa del CIDOC, l'impegno editoriale si intensificò e si strutturò ulteriormente. Volendo riflettere i contenuti e i risultati dei colloqui che si tenevano al CIDOC, nonché delle ricerche che si conducevano presso l'archivio del Centro, vennero ideate delle nuove pubblicazioni monografiche e seriali, specificatamente riguardanti la società e le istituzioni latinoamericane, indagandone i «simboli, gli slogan, i modelli valoriali». Tale impresa non mirava a divenire un'iniziativa

«commerciale», bensì a incoraggiare gli autori perché «cerc[assero] un'ulteriore diffusione del proprio lavoro». L'intento fu quello di svolgere «un servizio rivolto principalmente a specialisti, biblioteche e centri di documentazione», divulgando «opere altamente specializzate o testi che gli autori considera[va]no come studi preparatori», «perciò non pronti per essere pubblicati a livello accademico o commerciale»[19]. Nel 1966 vennero dunque inaugurate tre nuove collane («CIDOC Dossier», «CIDOC Sondeos» e «CIDOC Cuadernos»), le quali condivisero sostanzialmente lo stesso direttivo, composto negli anni da Valentina Borremans, Ivan Illich e dai principali responsabili della biblioteca e dell'archivio del CIDOC (Benjamín Ortega, Tarsicio Ocampo Villaseñor, Isaac Rogel)[20].

La collana «CIDOC Dossier», recante il sottotitolo «Fuentes para el estudio de las ideologías en el cambio social de América Latina», si focalizzò sull'attualità politica latinoamericana, nell'intento di documentare «l'impatto delle ideologie nel dibattito pubblico contemporaneo latinoamericano». Ciascun volume proponeva un'ampia bibliografia relativa a dispute e controversie di natura ideologica (sorte a partire dal 1950), nonché la riproduzione integrale di alcuni tra i testi elencati in bibliografia (per lo più articoli comparsi sulla stampa) «altrimenti difficili da reperire» o ritenuti di particolare rilevanza[21]. I volumi della serie erano «riservati alla distribuzione tra associati», ossia venduti esclusivamente in blocco, come *complete sets*, a coloro (per lo più istituti) che risultavano iscritti a un'associazione denominata «CIDOC Dossier A. C.», appositamente istituita nel 1965[22]. È l'unica iniziativa editoriale del CIDOC di cui si conoscano le ragioni della cessazione, intervenuta nel 1971[23].

L'obiettivo della collana «CIDOC Sondeos», sottotitolata «Colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina», era invece lo «studio della religiosità tradizionale latinoamericana nel contesto dei processi d'urbanizzazione», ossia l'analisi del «mutamento» dei «movimenti e delle espressioni religiose […] sotto l'impatto dello sviluppo socioeconomico», e la comprensione «della religione come fattore del cambiamento socioculturale». La serie proponeva testi che potessero costituire innanzitutto degli strumenti per la ricerca, incoraggiando una «riflessione teologica realistica, concreta e storicamente fondata, nel quadro del rinnovamento della pastorale in America latina»[24]. Si distinsero al suo interno tre tipologie di volumi: «studi storici, sociologici e socio-psicologici

sul comportamento religioso di gruppi specifici; studi critici sulle attuali tendenze teologiche, filosofiche e letterarie in America latina relative a credenze, superstizioni, chiese e folklore»; «bibliografie specializzate»[25].

Risalgono al 1966 anche i primi tentativi d'inaugurare la terza serie, quella dei ben noti «CIDOC Cuadernos», il cui effettivo lancio sembra tuttavia verificarsi solamente nel 1968[26]. L'obiettivo della collana fu fin dall'inizio quello di «riprodurre il materiale di lavoro utilizzato in seminari, incontri e corsi offerti dai collaboratori accademici del CIDOC; pubblicare i risultati di seminari e corsi, o del lavoro editoriale e di ricerca svolto dal CIDOC; pubblicare cataloghi, indici e informazioni relative al patrimonio archivistico e bibliotecario del CIDOC»[27]. Ribadendo la *policy* editoriale del Centro, nel 1970 Illich affermò che la collana ambiva a far circolare «manoscritti incompiuti», consentendo ai loro autori di «ottenere critiche e consigli su come terminare il manoscritto; aggiornare coloro che [avevano] partecipato alla "stesura" di parti del testo; fornire materiale di discussione per futuri meeting»[28]. Gli autori venivano in buona parte definiti come *CIDOC associates*, e i rispettivi volumi descritti come «*book-length papers* e tesi […] riguardanti principalmente il cambiamento socioculturale in America latina»[29]. In seguito a specifiche «richieste di copie arretrate» delle riviste e dei bollettini[30], venne presto deciso di riproporre nella serie dei «Cuadernos» i contenuti pubblicati negli anni da *CIDOC Informa*[31], a cui fece seguito l'analoga decisione di riprodurre integralmente anche il materiale apparso sui *CIF Reports*[32]. Vennero inoltre pubblicati dei cataloghi relativi alle acquisizioni della biblioteca e dell'archivio («libri, opuscoli, documenti, manoscritti contemporanei, […] articoli di periodici e ristampe») che meglio riflettevano la *mission* del CIDOC – ossia la «documentazione dell'interrelazione delle questioni ideologiche, religiose e sociali nell'America latina contemporanea» –, con l'obiettivo di «tenere informati i […] ricercatori, associati e amici» e di offrire loro un servizio di riproduzione documenti[33]. Nel 1970 venne infine inaugurata una sorta di «sottoserie» dei «CIDOC Cuadernos» (indicata nel catalogo con la dicitura «[Terza serie]»), nella quale si pubblicarono volumi che costituivano presumibilmente parte del materiale didattico a beneficio dei partecipanti a corsi, conferenze, seminari del CIDOC – un'iniziativa editoriale perciò volta a un uso principalmente interno[34].

Da luglio 1967 cessò la pubblicazione dei *CIF Reports*, mentre *CIDOC Informa* evolse ulteriormente perdendo definitivamente il carattere e la struttura del periodico, assumendo invece quella tipica del bollettino volto alla «pubblicazione immediata di documenti» in lingua originale[35]. Ogni bollettino (dotato di una nuova numerazione progressiva[36]) presentava ormai un unico testo, spesso riproposto anche nella sua forma tipografica originale, sancendo in questo modo la definitiva cessazione di qualsiasi intervento editoriale a corredo dei testi. *CIDOC Informa* voleva «riflette[re] parte delle attività, conversazioni, discussioni e conferenze che si tenevano al CIDOC», proponendo materiale appositamente selezionato secondo due criteri principali: 1) testi connessi tanto all'attività archivistica del CIDOC quanto alle serie «Dossier» e «Sondeos»; 2) «documenti recenti, letti e discussi» dal team del CIDOC e ritenuti di particolare interesse per i lettori, inclusi «documenti preparatori e risultati di conversazioni e incontri» che si tenevano al CIDOC, corredati delle bibliografie di riferimento.[37] Nel 1968 *CIDOC Informa* veniva presentato come «un bollettino documentario inviato per via aerea ai suoi settecentocinquanta abbonati, dalle venticinque alle trenta volte l'anno». Ciascun invio era composto «da due a cinque documenti separati», contenenti «scritti inediti [*manuscripts*] oppure testi già precedentemente pubblicati, che gli autori o gli abbonati desidera[va]no far circolare»[38].

A partire da luglio 1970, i bollettini *CIDOC Informa* subirono tuttavia un'ulteriore ristrutturazione. Rinominati «CIDOC Documenta», essi divennero «un servizio» inteso a garantire a «un'ampia cerchia di lettori di avere accesso continuo» e sistematico ai testi (inediti o ristampe) discussi nei seminari di ricerca che venivano consolidandosi presso il CIDOC. Appare plausibile che l'ideazione di «CIDOC Documenta» sia da ricondurre in particolar modo alla crescente rilevanza presso il CIDOC del tema dell'istruzione e della descolarizzazione, al quale venne probabilmente dedicato un seminario permanente fin dal 1968[39]. I testi relativi a tale tematica occupavano infatti uno spazio sempre maggiore all'interno delle varie pubblicazioni, in primis tra quelle di *CIDOC Informa*, rendendo auspicabile un ripensamento della loro struttura. Vennero quindi create differenti «sottoserie», «ognuna delle quali fa[ceva] riferimento a un singolo seminario e alla sua tematica specifica».[40] La serie «Ideologías/Iglesias» si presentava come il naturale proseguimento di *CIDOC*

Informa, in quanto focalizzata sulle tematiche tradizionalmente affrontate dal CIDOC («Il ruolo della Chiesa e delle ideologie nel cambiamento sociale dell'America latina»[41]) tramite la proposizione di testi e documenti in lingua spagnola, trattandosi perciò di un'iniziativa rivolta principalmente al pubblico latinoamericano storico del CIDOC[42]. La continuità con i precedenti *Informa* era d'altronde resa evidente dal fatto che la numerazione progressiva dei bollettini seguì quella avviata nel 1967, con la sola aggiunta, dal 1971 in poi, del prefisso identificativo «I/I». Contemporaneamente venne inaugurata la serie «Alternatives in Education» – i cui bollettini, contrassegnati dal 1971 con il prefisso «A/E», seguirono anch'essi la numerazione già in vigore dal 1967 –, un'iniziativa editoriale dal sapore maggiormente internazionale, tramite la quale vennero pubblicati e fatti circolare i testi (pressoché esclusivamente in lingua inglese) che informarono il citato seminario permanente sull'istruzione[43]. Nel luglio 1971 prese il via un'ulteriore serie – identificata con la sigla «I/V», le iniziali dei nomi di Ivan Illich e Valentina Borremans – che differì dalle precedenti serie di «Documenta» per il fatto di avere una numerazione dedicata, in discontinuità quindi rispetto a quella avviata fin dai tempi degli *Informa*; di pubblicare testi indifferentemente in lingua inglese, francese e spagnola, a differenza del carattere tendenzialmente monolinguistico delle serie «I/I» e «A/E»; di essere pensata come un servizio personalizzato, dal momento che ciascun/a abbonato/a riceveva solamente alcuni bollettini appositamente selezionati per lui/lei direttamente da Borremans (responsabile del servizio). Si trattava perciò di un'iniziativa rivolta a un numero ristretto di persone conosciute e fidate, particolarmente attive nel contribuire agli sviluppi delle elaborazioni critiche di Illich e del CIDOC attorno alle questioni della convivialità, dei trasporti, della salute ecc. Con tali persone vi era infatti la necessità di condividere le proposte per la realizzazione di seminari, a partire da quelle contenute nel testo di Illich e Borremans intitolato *La necesidad de un techo común; el control social de la tecnología* (settembre 1971); le bozze di Illich in merito a tali proposte; gli scritti di Illich, tradotti o parafrasati in varie lingue; le critiche ai lavori di Illich[44]. Confluirono in questa serie molti dei testi preparatori che permisero a Illich di redigere le sue celebri opere degli anni Settanta, successive a *Deschooling Society* – un libro, quest'ultimo, debitore piuttosto della serie «A/E». Sempre nel quadro dei «Documenta» vennero

infine ideate e annunciate altre quattro serie – intitolate rispettivamente «Educación Religiosa» («E/R»), «Bibliografías/Iglesias» («B/I»), «Alternatives in the Design of Physical Environments» («A/D») e «Alternativas en la Medicina», il cui effettivo esito editoriale è tuttavia incerto[45] –, nonché stampati dei bollettini (contrassegnati con il prefisso «DOC: Límites») che proposero, nel 1972, testi relativi al seminario di Illich sui *Multi-Dimensional Limits to Industrial Growth and their Political Formulation*[46]. È tuttavia plausibile concludere che gli unici bollettini «Documenta» che ebbero un'effettiva rilevanza e una certa continuità nel tempo furono quelli che vennero riproposti nei «CIDOC Cuadernos», ossia le sopra citate serie «I/I», «A/E» e «I/V»[47].

A conclusione di questa breve panoramica, rimangono da citare due ultime iniziative editoriali. Nel 1970 venne inaugurata la collana denominata «CIDOC Fuentes», recante il sottotitolo «Fuentes para la historia de la Iglesia en América Latina». Posta sotto la direzione del giovane prete messicano Julio Torres (da tempo impegnato nella biblioteca del Centro), la collana pubblicò gli atti relativi a sinodi diocesani svoltisi in America latina dal XVI al XX secolo, con l'ambizione di costituire in questo modo uno «strumento indispensabile per la ricerca accademica». Poiché venivano riprodotti solo testi e documenti ufficiali, i responsabili editoriali della serie auspicarono che questa potesse essere arricchita da ulteriori contributi scientifici, quali raccolte bibliografiche o opere di letteratura critica[48]. Infine, in occasione di alcune sessioni di seminario dirette da Illich nel 1974 riguardanti le tematiche della salute e dei trasporti, vennero dati alle stampe i volumi della serie «CIDOC Antología». Presumibilmente ideata per un uso prettamente interno (così come la «terza serie» dei «Cuadernos») e suddivisa in due sottoserie a seconda dell'argomento (salute e trasporti), questa propose il materiale preparatorio («letture di riferimento e bibliografie») per le dette sessioni, le quali si svolsero presumibilmente nel quadro del pluriennale, e già citato, seminario presieduto da Illich sui *Multi-Dimensional Limits*[49].

---

1. *The Center of Intercultural Formation. 1962-1963*, catalogo del CIF, p. 5.

2. *C.I.F. – Center of Intercultural Formation*, ds., s.d. [1961], Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México [d'ora in poi COLMEX], cartella 370.196 / C397d, p. 2; *The C.I.F. session, June*

19th to October 9th 1961, in Cuernavaca, Mexico. Report submitted by Msgr. Ivan D. Illich, Executive Director of C.I.F., to the C.I.F. Board for discussion at the meeting of the Board on September 22nd, ds., s.d. [1961], COLMEX, cartella 370.196 / C397d, p. 7. Requests for funds. CIDOC.

3. *The Center of Intercultural Formation. 1962-1963*, cit., p. 16.

4. *Ibid.*

5. «Notes from the Editors», in *CIF Reports*, vol. 1, n. 1, aprile 1962, «CIDOC Cuaderno no. 36», p. 1/4.

6. «Notes from the Editors», in *CIF Reports*, vol. 1, n. 3, giugno 1962, «CIDOC Cuaderno no. 36», p. 3/3. A riprova che il periodico fosse destinato a un pubblico nordatlantico, la sua pubblicazione veniva sospesa durante i mesi estivi dell'emisfero settentrionale (luglio e agosto).

7. *The Center of Intercultural Formation. 1962-1963*, cit., p. 16; *The Center of Intercultural Formation. History*, datt., s.d. [1962], COLMEX, cartella 370.196 / C3974, p. 6; «Who is Who in CIF Reports», in *CIF Reports*, vol. 1, n. 1, aprile 1962, «CIDOC Cuaderno no. 36», p. 1/55.

8. «Notes from the Editors», in *CIF Reports*, vol. 1, n. 1, aprile 1962, «CIDOC Cuaderno no. 36», p. 1/4.

9. *The Center of Intercultural Formation. 1962-1963*, cit., p. 17.

10. Ivi, p. 18. Nelle prime pagine dei «CIF Monographs» veniva presentata la squadra editoriale responsabile della serie: seppure del tutto sovrapponibile a quella dei *CIF Reports*, questa vedeva tuttavia l'aggiunta di Valentina Borremans (allora direttrice della biblioteca del centro di Cuernavaca, preludio del CIDOC), a capo della *Documentation*. Sulla scia di un dibattito suscitato dai lettori di *CIF Reports*, agli inizi del 1964 venne annunciata l'intenzione di dedicare alcuni numeri della serie al tema delle università cattoliche in America latina, un progetto che tuttavia non ebbe presumibilmente alcun esito editoriale all'interno della collana (cfr. «A Statement by the Editors», in *CIF Reports*, vol. 2, n. 8, gennaio 1964, «CIDOC Cuaderno no. 37», p. 8/5).

11. La dicitura «CIF Study» è presente nei primi due volumi della serie, mentre non se ne trova traccia nel terzo – il quale, uscito nel 1965, a differenza dei primi due risulta «published by *CIDOC*». Il primo numero della serie fornì le informazioni di base per gli approfondimenti tematici dei due volumi successivi.

12. Fin dal 1961 Illich lamentò il fatto che la Conferenza dei superiori religiosi statunitensi non fosse interessata a una più ampia circolazione dei «Data for DECISION», ragion per cui Illich si rivolse al direttivo del CIF per far approvare il progetto dei «Latin America in Maps, Charts and Tables», auspicando una loro diffusione soprattutto tra i responsabili dei «Papal Volunteers for Latin America» (cfr. *The C.I.F. session*, cit., pp. 7-8).

13. Informazioni tratte dalle introduzioni ai tre volumi pubblicati, nonché da una brochure promozionale della serie, databile al 1964 e rinvenuta tra le carte di padre Joseph P. Fitzpatrick S.J. conservate presso la Fordham University di New York. Secondo la brochure, risultavano inoltre in preparazione altri tre numeri della serie, riguardanti l'ambito socio-religioso (non cattolico), socio-culturale e medico-sanitario. Ancora nel 1965 il CIDOC cercò finanziamenti per il proseguimento della collana (cfr. *Requests for funds. CIDOC*, ds., s.d. [1965], COLMEX, cartella 370.196 / C3974, c. [15]), ma è presumibile che questa sia stata abbandonata nel 1966 in concomitanza con la ristrutturazione dell'intera attività editoriale (a sua volta coincidente con il trasferimento del Centro presso la nuova sede di Rancho Tetela), che prevedeva il lancio delle nuove collane dei «CIDOC Sondeos», «CIDOC Dossier» e «CIDOC Cuadernos» (vedi oltre).

14. Cfr. Ivan Illich, «A Note from the Publisher», in *CIF Reports*, vol. 2, n. 10, marzo 1964, «CIDOC Cuaderno no. 37», pp. 10/3-4 (trad. it. in *Opere complete*, vol. I, pp. 609-611). Il cambio editoriale

era stato d'altronde preannunciato più volte già nel corso dei primi due anni del periodico, durante i quali si accennò alla necessità di ridurre gli interventi editoriali (introduzioni, analisi e commenti) e di scendere maggiormente «con i piedi per terra», per lasciare maggior spazio ai fatti, alle specificità dei singoli casi e alle parole originali dei protagonisti della scena latinoamericana (cfr. «Notes from the Editors», in *CIF Reports*, vol. 1, n. 10, marzo 1963, «CIDOC Cuaderno no. 36», pp. 10/3-4; «"Melting Pots", Race and Myths», in *CIF Reports*, vol. 2, n. 4, settembre 1963, «CIDOC Cuaderno no. 37», pp. 4/3-4).

15. La rivista *CIDOC Informa* venne *de facto* recepita infatti come la versione spagnola di *CIF Reports*, dato che la quasi totalità del suo contenuto era in spagnolo – pur non mancando testi in portoghese, francese e inglese. Nonostante i contenuti dei due periodici fossero sostanzialmente sovrapponibili, la pubblicazione di un medesimo testo nelle due sedi poteva differire leggermente, a seconda della lingua originale. In linea di massima si può ipotizzare che qualora il testo originale fosse in inglese, esso tendeva a essere pubblicato dapprima nei *Reports*; mentre nel caso di contributi originariamente in lingua spagnola, portoghese, francese o tedesca, questi potevano apparire più tempestivamente nelle pagine degli *Informa*, dato che i *Reports* richiedevano necessariamente una loro versione inglese. Tuttavia l'evidente relazione esistente tra le due riviste appare una questione più complessa, tuttora poco chiara, che solo un'approfondita analisi basata sulla comparazione delle versioni originali delle riviste (e non per come queste vennero riprodotte postume nella collana «CIDOC Cuadernos») consentirebbe forse di dipanare in maniera convincente.

16. Rispetto ai primi due anni (aprile 1962 - marzo 1964) scomparve l'editoriale e si ridussero sensibilmente le sezioni dedicate alle *news*, alle rassegne bibliografiche e alla corrispondenza con i lettori – sezioni che tesero poi probabilmente a scomparire del tutto, orientando sempre più i periodici verso una riproposizione il più possibile «neutra» di testi e articoli.

17. La direzione dei due periodici fu affidata a Valentina Borremans (direttrice del CIDOC), coadiuvata da Adriana Estrada (*Research Coordinator*) e da un gruppo di nuovi *editors* di cui facevano parte Reinhold Basse, Ceslaus (*Lee*) Hoinacki, Noel Olaya, José Andrés de Oteyza, José María Sbert, padre Yvan Labelle P.M.E., Emilio Cárdenas e Larry Grimes (cfr. Tarsicio Ocampo Villaseñor, *CIF-CIC-CIDOC. En la década de 1960 (Un testimonio)*, Cuernavaca, 2011, pp. 29-35). Contrariamente ai primi due anni, la pubblicazione non venne più sospesa durante i mesi di luglio e agosto, rigettando così quella preminenza del calendario stagionale dell'emisfero boreale precedentemente adottata, e mostrando di mirare a una certa «latinoamericanizzazione» dell'intero programma editoriale.

18. *Historia del CIF. 1960-1965*, ds., s.d. [1965], COLMEX, cartella 370.196 / C397d, p. 39. Nel 1966 *CIDOC Informa* – un bollettino sempre più dichiaratamente orientato alla comprensione dell'impatto e del ruolo della religione e delle ideologie in America latina – sembrò così assumere una certa preminenza rispetto ai *CIF Reports*, che si limitavano ormai a pubblicare mere selezioni di materiali tratti da *CIDOC Informa* (cfr. Esperanza Godot, *Center of Intercultural Formation: First Five Years. Cuernavaca, México, Petrópolis, Brazil*, «CIDOC Cuaderno no. 1», [1ª serie], p. 18). Ciò pareva rispecchiare in ambito editoriale il ribaltamento delle gerarchie che stava maturando in ambito organizzativo, e che vedeva primeggiare sempre più il dinamismo del CIDOC (un'iniziativa avente un baricentro maggiormente posizionato in America latina) a discapito del CIF, ormai prossimo al tramonto.

19. Cfr. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, «CIDOC Cuaderno no. 1018», pp. 0/3-7, 6/3: gli autori dei volumi «manten[evano] il pieno diritto d'autore sulla propria opera e po[tevano] disporne liberamente da sei a diciotto mesi dopo aver utilizzato i servizi del CIDOC». Lo sforzo editoriale era principalmente finanziato dagli abbonati alle serie complete, ragion per cui le singole collane erano sostanzialmente riservate a coloro (enti, organizzazioni e/o privati) che s'impegnavano in tal senso, mentre i soli volumi acquistabili anche singolarmente erano quelli della serie «CIDOC Cuadernos». Il CIDOC rivendicava il fatto che tali volumi, seppur stampati in quantità limitata (dalle

duecentosessanta alle trecentocinquanta copie), trovavano ricezione presso «la maggior parte delle biblioteche specializzate», venendo regolarmente citati all'interno delle «più importanti e specializzate opere bibliografiche».

20. Il direttivo fu presumibilmente coadiuvato dal già citato gruppo di *editors* impegnato nella redazione di *CIF Reports* e *CIDOC Informa*, a cui vanno forse aggiunti anche Carol Holgren e Myriam Matar (cfr. *Center of Intercultural Formation: First Five Years*, cit., pp. 51-52).

21. *Índice a CIDOC Dossier Nos. 1-37. 1966-1971*, «CIDOC Dossier no. 38», p. 1/1; *Requests for funds. CIDOC*, cit., c. [12, 16]; *Center of Intercultural Formation: First Five Years*, cit., pp. 9, 17. Le bibliografie compresero da un minimo di cinquecento a un massimo di cinquemila voci, mentre i testi riprodotti occuparono dalle ottanta alle cinquecento pagine, ed erano per lo più «articoli a tiratura ridotta o già esauriti, […] documenti ciclostilati, resoconti di riunioni, discorsi e testi ufficiali riguardanti la controversia». Agli abbonati veniva inoltre concessa la possibilità di richiedere fotocopie o microfilm di qualsiasi testo indicato nelle bibliografie (cfr. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, cit., pp. 0/7, 6/3; Valentina Borremans, «A los señores subscriptores de CIDOC Informa», vol. 5, n. 1, 18 giugno 1967, «CIDOC Cuaderno no. 10», p. 1/2).

22. Cfr. *CIF-CIC-CIDOC*, cit., p. 26; *CIDOC Dossier Association*, s.d. [1965], COLMEX, cartella 370.196 / C3972.

23. Fu Illich stesso ad annunciare tali ragioni: «1) L'abbonamento sottoscritto da trentasette grandi istituzioni, sparse in nove Paesi, copriva solo parzialmente il costo totale sostenuto dal CIDOC. 2) Solo in rari casi i Dossier venivano utilizzati per il tipo di ricerca per cui erano stati concepiti». Illich sembra così alludere al fatto che la collana fosse insostenibile dal punto di vista finanziario, nonché poco incidente sugli studi. A ogni modo rivendicava che la documentazione selezionata negli anni per la sua realizzazione (circa quarantamila documenti, riconducibili a un totale di oltre diecimila autori) costituisse «uno strumento di ricerca unico nel suo genere per gli studi sull'America latina negli anni Sessanta» (cfr. *Índice a CIDOC Dossier Nos. 1-37*, cit., pp. 1/1-3).

24. *Center of Intercultural Formation: First Five Years*, cit., pp. 9, 22-24. Tra gli obiettivi dichiarati della collana vi erano quelli di «analizzare gli aspetti tipici del fenomeno religioso in America latina, descrivere il comportamento degli uomini latinoamericani nella loro vita religiosa, indagare la posizione assunta dalle chiese e dai gruppi religiosi rispetto ai contesti latinoamericani» (Jean-Claude Bajeux, «Presentación», in Javier Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, «CIDOC Sondeos no. 1»).

25. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, cit., p. 0/8. In merito alla seconda tipologia, nelle prime presentazioni della collana, oltre a «credenze, superstizioni, chiese e folklore» si citava espressamente anche «ateismo» (*Course-Catalogue: September 1968 - August 1969*, CIDOC, Cuernavaca, 1968, p. 4).

26. I primi tentativi risalenti al 1966 sono indicati nel catalogo con la dicitura «[Prima serie]». A dimostrazione che questi due primissimi volumi costituirono una sorta di falsa partenza della collana, si veda il fatto che nei cataloghi ufficiali delle pubblicazioni del CIDOC (quali il già citato *Catálogo de Publicaciones. 1973*) non ve ne sia traccia. La collana ricominciò «da zero» nel 1968, mantenendo tuttavia i tre volumi frattanto pubblicati nel corso del 1967, ossia i numeri 3, 4 e 5 della nuova serie, i quali a loro volta riprendevano e arricchivano il contenuto del «Cuaderno no. 2» della serie precedente. Sempre nel 1966 venne inoltre stampato un volume di formato analogo che, sebbene non possa essere associato ad alcuna collana, forse costituì anch'esso un primo tentativo di «Cuaderno»: mi riferisco al volume curato da José María Bulnes Aldunate e Larry M. Grimes, *The University in Latin America. An Anthology of Recent Articles. A Pro-Manuscript. Newman Lecture Series: Fall, 1966*, indicato nel catalogo sotto la dicitura «Volumi fuori collezione». Si trattò probabilmente di un volume riconducibile a delle «Newman Lecture Series» patrocinate dal CIF nel 1966, ideate sulla scia

di un *workshop* svoltosi al CIDOC nel dicembre 1965 «per discutere dei problemi degli studenti latinoamericani nelle università statunitensi» (*Center of Intercultural Formation: First Five Years*, cit., p. 47).

27. «A los señores subscriptores de CIDOC Informa», cit., p. 1/2.

28. Ivan Illich, *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays*, «CIDOC Cuaderno no. 54», p. 0/3.

29. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, cit., p. 0/8.

30. *Center of Intercultural Formation: First Five Years*, cit., p. 22.

31. Si vedano i «CIDOC Cuadernos» nn. 6-10, 20-21, 44-45, 49. Gli elementi metatestuali presenti in *CIDOC Informa* soprattutto nei primi anni – quali *noticias*, *opiniones*, corrispondenze coi lettori e trafiletti bibliografici – non vennero tuttavia sistematicamente riprodotti in questi «Cuadernos», come chiaramente esplicitato dai responsabili editoriali: «Presto pubblicheremo in questa stessa serie [CIDOC Cuadernos] una *selezione* dei documenti riprodotti durante i primi tre anni di *CIDOC Informa*» («Introducción», in «CIDOC Cuaderno no. 10», p. 0/6, corsivo aggiunto).

32. Si vedano i «CIDOC Cuadernos» nn. 36-41.

33. *Catálogo de adquisiciones de los archivos-CIDOC. Año I. 1957* [ma: 1967], vol. 1, n. 1, *Clase 2 CDU. Ítems correspondientes a Religión clasificados y catalogados en los archivos-CIDOC entre Junio de 1966 y Junio de 1967*, «CIDOC Cuaderno no. 3», pp. i-ii. I cataloghi delle acquisizioni – si vedano i «CIDOC Cuadernos» nn. 3-5, 28-30, 67-69 – coprirono il periodo giugno 1966 - giugno 1971, e vennero proposti in volumi separati a seconda delle classi stabilite dalla classificazione decimale universale (CDU): religione (classe 2); scienze sociali (classe 3); bibliografie/indici e altri campi (classe 0 e altre).

34. Tra i volumi di questa «sottoserie» compaiono anche due cataloghi delle pubblicazioni del CIDOC, aggiornati al 1970 e al 1973 (si vedano i «Cuadernos» nn. 1010 e 1018). A tal proposito, già sul finire degli anni Sessanta il CIDOC dichiarò di pubblicare regolarmente tre volte l'anno (a ottobre, febbraio e maggio) appositi cataloghi aggiornati delle proprie pubblicazioni (cfr. *Course-Catalogue: September 1968 - August 1969*, cit., p. 5). Tuttavia di tali cataloghi, finora, non si è trovata traccia.

35. «A los señores subscriptores de CIDOC Informa», cit., p. 1/3.

36. Ogni singolo bollettino era contrassegnato dal prefisso «doc.», seguito dall'anno di pubblicazione e da un numero progressivo che non veniva necessariamente azzerato con l'avvicendarsi delle annate.

37. Cfr. «Introducción», in «CIDOC Cuaderno no. 10», p. 0/5; «A los lectores del servicio de documentación CIDOC», doc. 67/44, ivi, pp. 44/1-2.

38. *Course-Catalogue: September 1968 - August 1969*, cit., p. 5.

39. Cfr. Everett W. Reimer, *An Essay on Alternatives in Education*, «CIDOC Cuaderno no. 1005», p. 0/3: Reimer ricorda espressamente il fatto che nel 1968, assieme a Illich, diede il via a un «part-time formal study», presso il CIDOC, sulla questione dell'istruzione, focalizzandosi in primis sulle politiche educative nei cosiddetti Paesi in via di sviluppo.

40. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, cit., p. 0/8. Ogni «sottoserie» di «CIDOC Documenta» faceva capo a un «segretario editoriale» (responsabile a sua volta del relativo seminario), il quale aveva la facoltà di selezionare i documenti da pubblicare e, se necessario, d'introdurli, annotarli o condensarli. Il servizio veniva infatti presentato come un'iniziativa gestita direttamente dal detto segretario editoriale in collaborazione con gli abbonati al servizio e con i partecipanti al seminario, mentre il CIDOC in quanto organizzazione si limitava a fornire la necessaria «assistenza tecnica» (cfr. «CIDOC Documenta», doc. 70/206, in «CIDOC Cuaderno no. 49», pp. 1-2; «CIDOC Documenta. General Description and Policy Statement», doc. 70/207, ivi, p. 1).

41. Cfr. *Catalogue No. 18*, CIDOC, Cuernavaca 1973, p. 11.

42. Cfr. «Nota del Editor», in «CIDOC Cuaderno no. 56», p. 0/5.

43. Dennis Sullivan fu il probabile coordinatore del seminario permanente sulle *Alternatives in Education*, e quindi segretario editoriale dei relativi «Documenta», da settembre 1969 a marzo 1972 (cfr. Dennis Sullivan, «Working paper delivered at a conference on "Institutions of Higher Education as a Resource in the Solution of National Problems"», doc. A/E 72/374, in «CIDOC Cuaderno no. 78», p. 10). Sembra qui opportuno sottolineare che alcuni testi riguardanti il tema dell'istruzione vennero pubblicati anche nella serie «I/I», in versione spagnola, a dimostrazione di come la distinzione tra le due serie «I/I» e «A/E», lungi dall'essere strettamente tematica, riguardasse soprattutto la necessità di relazionarsi con due tipi di lettori e collaboratori differenti.

44. Cfr. Valentina Borremans, «Presentación», in «CIDOC Cuaderno no. 82», p. 0/3.

45. Cfr. «Nota del Editor», in «CIDOC Cuaderno no. 56», p. 0/5; bollettini spicciolati, rinvenuti presso l'emeroteca della Biblioteca «Giuseppe Dossetti», Fondazione per le Scienze Religiose, Bologna. Il segretario editoriale della serie «E/R» – la quale faceva riferimento a uno specifico seminario incentrato sul testo di Illich intitolato *Deschooling the Teaching Orders* (gennaio 1971) – doveva essere il sacerdote Julio Torres, coadiuvato a sua volta da tre *consultores*: Ivan Illich, Didier Piveteau e Michel Donabin. Mentre con la serie «B/I» si prevedeva di pubblicare dei fascicoli, a cadenza trimestrale, che potessero aggiornare la bibliografia sulla fenomenologia religiosa latinoamericana, già presentata da Benjamín Ortega nel «CIDOC Cuaderno no. 52». Delle alle altre due serie citate non si è trovata invece nessuna ulteriore informazione. Circa il dubbio esito editoriale di queste quattro serie, si noti che dal 1973 i soli bollettini «Documenta» dichiarati come «available» erano quelli delle serie «I/I» e «I/V», dato che la pubblicazione dei «Documenta A/E» cessò nel 1972 (cfr. *Catalogue No. 18*, cit., p. 11; *Catalogue No. 20*, CIDOC, Cuernavaca 1974, p. 11).

46. Cfr. Ivan Illich, *Retooling Society III*, «CIDOC Cuaderno no. 80», p. 0/3. Della serie «DOC: Límites», composta presumibilmente da almeno trentasette bollettini e dotata di una numerazione dedicata, si è potuto risalire solamente ai seguenti numeri e titoli, tutti del 1972:
DOC: Límites 72/1: William Ophuls, *Leviathan or Oblivion?*, Yale University, Connecticut, marzo 1972.
DOC: Límites 72/6: Conrad Johnson, *Economic Development and Self Determination in the Context of Limits to Growth*.
DOC: Límites 72/8: Amnon Goldworth, *Inputs and Outputs as they Relate to a Convivial Society*.
DOC: Límites 72/9: Martha Herbert Reed, *Women, the Family, and Convivial Society*, Cuernavaca, luglio 1972.
DOC: Límites 72/10: Irene Curbelo de Diaz, *Correlation between the Concepts Used by John Rawls and by Illich*.
DOC: Límites 72/14: Leslie F. Marcus, *The People's Republic of China: Convivial or Not?*
DOC: Límites 72/17: Millie Barnet, *Health Care in Convivial Society*.
DOC: Límites 72/18: William Ophuls, *Toward a «Religion» of Ecology*.
DOC: Límites 72/32: Thomas Maloney, *A Very Modest Proposal, or How to Let Go of the Tar Baby of Technology*.
DOC: Límites 72/34: Leslie F. Marcus, *An Evolutionary Perspective*.
DOC: Límites 72/36: Martha Herbert Reed, *The Liberation of Women and Industrial Production*, Cuernavaca, agosto 1972.
DOC: Límites 72/37: Ivan Illich, *Bibliografía Límites; agosto-septiembre de 1972*, Cuernavaca, ottobre 1972.

47. La serie «I/I» venne riprodotta nei «Cuadernos» nn. 56, 66, 74, 79, 85; la serie «A/E» nei «Cuadernos» nn. 75-78; la serie «I/V» nei «Cuadernos» nn. 82-84 e in un ulteriore volume non numerato e forse mai realmente pubblicato (l'esemplare che si è potuto consultare presenta le

caratteristiche tipografiche della bozza). Se la serie «A/E» venne riproposta integralmente nei «Cuadernos», diversa fu la sorte delle serie «I/I» e «I/V»: per ulteriori dettagli si veda la sezione «Bollettini non raccolti in volume» del catalogo.

48. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, cit., p. 0/8. Delle discussioni che precedettero il lancio delle «Fuentes» si trova traccia nella corrispondenza tra Illich e Paolo Prodi. Attorno alla metà degli anni Sessanta Illich maturò l'idea d'avviare in America latina un Centro di documentazione simile a quello fondato da Giuseppe Dossetti a Bologna, che potesse specializzarsi «en la formación (independiente de los recursos europeos) de historiadores eclesiásticos con orientación teológica». Per tale motivo Illich intavolò discussioni con Prodi (allora collaboratore dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna), il quale viaggiò a tal proposito in America latina nel 1966, visitando anche il CIDOC. Tramontato questo progetto (assieme a quello ancor più ambizioso che prevedeva un trasferimento dello stesso Istituto bolognese in America latina), sul finire degli anni Sessanta Illich si riorientò verso una nuova collana editoriale, le «Fuentes», discutendone con Prodi e offrendogli la possibilità di dirigerne personalmente i lavori (cfr. Paolo Prodi, «Cuernavaca, estate 1966», in *Rivista di Storia del Cristianesimo*», vol. 10, n. 2, pp. 480-491).

49. Cfr. *Catalogue No. 20*, cit., p. 10.

Catalogo[1]

CIF Monographs

nn. 1-3 (1963)

1. Everett W. Reimer, *Social Consequences of Economic Development*, 1963.
2. *Recent Church Documents from Latin America*, 1963.
3. Fr. Jacques Loew o.p., Fr. M. Martin Cottier o.p., *Pastoral Problems in a Modern World*, 1963.

Latin America in Maps, Charts and Tables (CIF Studies)

nn. 1-3 (1963-1965)

1. Yvan Labelle, Adriana Estrada (compiled by), *Socio-Economic Data*, 1963.
2. Yvan Labelle, Adriana Estrada (comp. by), *Socio-Religious Data (Catholicism)*, 1964.
3. Yvan Labelle, Adriana Estrada (comp. by), *Socio-Educational Data*, 1965.

CIDOC Sondeos
Una colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina

nn. 1-89 (1966-1973)

1. Javier Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, 1966.
2. Robert Montilus, Jean-Marie Salgado, Legrand Bijou, Pradel Pompilus, François Gayot, Jean Parisot, William Smarth, *Études sur le Vodou*, 1966.
3. Dorothy Dohen, *Two Studies of Puerto Rico. Religion Data. The Background of Consensual Union*, 1966.
4. Francisco Bravo, *The Parish of San Miguelito in Panama. History and Pastoral-Theological Evaluation*, 1966.
5. *Camilo Torres. Por el padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, 1966.
6. Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del Ochenta, Buenos Aires 1960*, [vol. 1], 1966.
7. Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del Ochenta, Buenos Aires 1960*, [vol. 2], 1966.
8. Ramón Vega, Greer Taylor, *El concubinato en América Central*, 1966.
9. Joseph P. Fitzpatrick (ed.), *Educational Planning and Socio-Economic Development in Latin America*, 1966.
10. Jacques Monast, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie. Observations recueillies dans les Carangas. Jalons de Pastorale*, 1966.
11. William Louis Wipfler, *The Churches of the Dominican Republic in the Light of History. A Study of the Root Causes of Current Problems*, 1966.

12. Godofredo Deelen, *Diocese de Ponta Grossa, Paraná*, [vol. 1], 1968.
13. Godofredo Deelen, *Diocese de Ponta Grossa, Paraná*, [vol. 2], 1968.
14. Néstor Tomás Auza, *Historia de los congresos católicos Argentinos. 1884-1921*, 1968.
15. María De Sales, *El sentimiento religioso en la lírica puertorriqueña*, 1966.
16. Jean-Marc Leclerc, *Misa Tepozteca. Desarrollo de la música litúrgica en Tepoztlán, México*, 1966.
17. Mary Theophane Volkomener, *Providence Community in Latin America. A Canadian Group of Sisters Re-Founds Itself in Chile*, 1966.
18. Alfredo Chacon, Miguel Cardona, *Curanderismo en Venezuela*, 1970.
19. Segundo Galilea (ed.), *Documentos sobre la Pastoral 1965-67*, 1968.
20. Francisco Miranda Godinez, *El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro*, 1967.
21. Ray S. Rosales, *The Evangelism in Depth Program of the Latin America Mission. A Description and Evaluation*, 1968.
22. Gonzalo Castillo Cárdenas, *The Colombian Concordat. In the Light of Recent Trends in Catholic Thought Concerning Church-State Relations and Religious Liberty*, 1968.
23. James E. Goff, *The Persecution of Protestant Christians in Colombia. 1948-1958. With an Investigation of its Background and Causes*, 1968.
24. Biblioteca Nacional de Venezuela, *Catálogo de libros de la Exposición Catequística. Con un estudio histórico y bibliográfico por Lucila L. de Pérez Díaz*, 1970.
25. John V. Lombardi, *The Political Ideology of Fray Servando Teresa de Mier. Propagandist for Independence*, 1968.
26. Mario Zañartu, *Desarrollo económico y moral católica*, Introducción de Roger Vekemans, 1969.
27. Robert E. Quigley, *American Catholic Opinions of Mexican Anticlericalism. 1910-1936*, 1969.
28. Carmen Delgado de Thays, *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*, 1968.
29. Juan Sinforiano Bogarín, *Cartas pastorales, 1895-1949*, [vol. 1], 1969.
30. Juan Sinforiano Bogarín, *Cartas pastorales, 1895-1949*, [vol. 2], 1969.
31. Fernando Torre Lopez, *Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa. Amazonía Peruana*, 1969.
32. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 1, 1969.
33. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 2, 1969.
34. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 3, 1969.
35. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 4, 1970.
36. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 5, 1970.
37. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 6, 1970.
38. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620*, vol. 7, 1971.
39. Giles Wayland-Smith, *The Christian Democratic Party in Chile. A Study of Political Organization and Activity with Primary Emphasis on the Local Level*, 1969.
40. Robert E. Lodwick, *The Significance of the Church-State Relationship to an Evangelical Program in Brazil*, 1969.
41. Thomas G. Sanders, *Catholic Innovation in a Changing Latin America*, 1969.
42. Nestor W. Castro, *Expresiones religiosas en el folklore*, Presentación de José Miguez Bonino, 1969.

43. Donald T. Moore, *Puerto Rico para Cristo. A History of the Progress of the Evangelical Missions on the Island of Puerto Rico*, 1969.
44. Walter Hanisch Espindola, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, 1969.
45. Jose Kosinki de Cavalcanti, Godofredo Deelen, *Brasil. Igreja em transição*, 1970.
46. Robert Leonard McIntire, *Portrait of Half a Century. Fifty Years of Presbyterianism in Brazil (1859-1910)*, 1969.
47. Godofredo Deelen, *Diocese de Caravelas*, Introdução de Affonso Gregory, 1969.
48. Bernadete Lhoëst, *O Apostolado das religiosas. Pesquisa realizada nas cidades de Recife e de Olinda, Brasil 1967*, 1969.
49. José N. De Luca, *Situación social y liberación. Interpretación teológica de un contexto social específico: un área urbana-industrial en el Gran Buenos Aires*, 1969.
50. Arne Clausen, *Una imagen del hombre argentino*, Presentación de José Míguez Bonino, 1969.
51. Hellmut Gnadt Vitalis, *The Significance of Changes in Latin American Catholicism since Chimbote 1953*, 1969.
52. Jerry Fenton, *Understanding the Religious Background of the Puerto Rican*, 1969.
53. Eugene A. Nida, *Communication of the Gospel in Latin America*, 1969.
54. Isaac Rogel (ed.), *Documentos sobre la realidad de la iglesia en América Latina. 1968-1969*, 1970.
55. Renato Poblete, *Sectarismo portorriqueño. Búsqueda de comunidad y expansión pentecostal*, 1969.
56. William R. Read, *A Presbyterian Church in Central Brazil. A Program for Accelerating its Development*, 1969.
57. Máximo Diaz Casanova, *Religiosidad y actitudes ante el cambio social de los universitarios latinoamericanos en Madrid*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1969.
58. Inst. Supérieur de Pastorale Catéchétique, *Cuernavaca: Mentalidad religiosa popular*, 1969.
59. Jaime Ponce García, Oscar Uzín Fernández, *El clero en Bolivia, 1968*, 1970.
60. Pedro Negre Rigor, Franklin Bustillos Gálvez, *Sicuani, 1968: Estudio socio religioso*, 1970.
61. Roberto Williams García, *El mito en una comunidad indígena: Pisaflores, Veracruz*, 1970.
62. José Carlos Aleixo, *The Catholic Church and Elections. A Study of the Catholic Thought on the Moral Obligation of Voting*, 1969.
63. Jaime Rodríguez Forero, *Éducation catholique et sécularisation en Colombie*, 1970.
64. Reynolds Herbert Minnich, *The Mennonite immigrant communities in Parana, Brazil*, 1970.
65. Gennet Maxon Emery, *Protestantism in Guatemala. Its Influence on the Bicultural Situation, with Reference to the Roman Catholic Background*, 1970.
66. Antulio Parrilla-Bonilla*, Puerto Rico: Iglesia y sociedad. 1967-1969. Conferencias, discursos, entrevistas*, [vol. 1], 1970.
67. Walter Hanisch Espindola, *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*, 1970.
68. Ernest S. Sweeney, *Foreign Missionaries in Argentina. 1938-1962. A Study of Dependence*, 1970.
69. Danilo De Lima, *Les documents de l'épiscopat brésilien sur le développement*, 1970.
70. George Eaton Simpson, *Caribbean Papers*, 1970.
71. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620. Apéndice documental*, I, vol. 8, 1970.
72. Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del Indio. 1504-1620. Apéndice documental*, II, vol. 9, 1971.
73. José Ignacio Ruiz Olabuenaga, *Los ex-sacerdotes y ex-seminaristas en España*, 1971.
74. William Ferree, Ivan Illich, Joseph P. Fitzpatrick (edd.), *Spiritual Care of Puerto Rican Migrants. Report on the First Conference, Held in San Juan, Puerto Rico, April 11th to 16th, 1955*, 1970.

75. Juan Bulnes Aldunate, *Sacerdocios y dominación*, 1971.
76. Angelina Pollak-Eltz, *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*, 1971.
77. Ivan Illich, *Ensayos sobre la trascendencia*, 1971.
78. Isaac Rogel (ed.), *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, Presentación por José María Bulnes, Introducción por Giuseppe Alberigo, Facsímil del Textus emendatus (reservatum), Apuntes para un análisis crítico del esquema por un grupo de teólogos, 1971.
79. Luis Millones, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*, 1971.
80. Christian Lalive D'Epinay, *Pénétration culturelle et presse religieuse. Le cas d'une revue protestante argentine*, 1971.
81. Jorge Rivera Pizarro, *Dominación y catequésis en América Latina (siglos XVI y XVII)*, 1971.
82. Paul Robert, *Catholicisme et Vaudou*, 1971.
83. Carlos Alberto De Medina, *Dimas Furtado, participação e igreja. Estudo dos movimentos e associações de Leigos*, 1971.
84. Antulio Parrilla-Bonilla, *Puerto Rico: Iglesia y sociedad. 1969-1971. Conferencias, discursos, entrevistas*, [vol. 2], 1971.
85. Raymond K. Dehainaut, *Faith and Ideology in Latin-American Perspective*, 1972.
86. Hanns-Albert Steger, *El trasfondo revolucionario del sincretismo criollo. Aspectos sociales de la transformación clandestina de la religión en Afroamerica colonial y postcolonial*, 1972.
87. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Images messianiques du Brésil*, 1972.
88. Wilkins B. Winn, *Pioneer Protestant Missionaries in Honduras. A. E. Bishop and J. G. Cassel and the Establishment of Central American Mission in Western Honduras, 1896-1901*, 1973.
89. José María Tavares de Andrade, *Approche anthropologique de la religiosité populaire au Brésil*, 1973.

CIDOC Dossier
Fuentes para el estudio de las ideologías en el cambio social de América Latina

nn. 1-38 (1966-1971)

1. Tarsicio Ocampo (compilador), *Puerto Rico. Idioma escolar, 62-65. Reacciones de prensa*, 1966.
2. Luis Alberto G. De Souza (comp.), *Brasil. O confronto de duas gerações de cristãos. 1960*, 1966.
3. Luis Osvaldo Roggi (comp.), *Argentina. Confederación General del Trabajo. 1965. Documentos y reacciones de prensa*, 1967.
4. Tarsicio Ocampo (comp.), *México. Huelga de la UNAM. Marzo-Mayo, 1966. Documentos y reacciones de prensa*, [vol. 1], 1967.
5. Tarsicio Ocampo (comp.), *México. Huelga de la UNAM. Marzo-Mayo, 1966. Documentos y reacciones de prensa*, [vol. 2], 1967.
6. Alejandro Del Corro (comp.), *Puerto Rico. Reforma universitaria. 1963-65*, 1966.
7. Francisco Lagge Pessoa (comp.), *Brasil. Control de la natalidad. Agosto 1966-67. Algunos documentos clave*, 1967.
8. José María Bulnes Aldunate, Vittorio Di Girolamo (compp.), *Valparaíso. Crisis de la Universidad Católica. Junio-Agosto, 1967. Documentos oficiales y reacciones de prensa*, 1968.
9. Tarsicio Ocampo (comp.), *Venezuela. Reforma tributaria. 1966. Documentos y reacciones de prensa*, 1969.
10. Luis Osvaldo Roggi (comp.), *Argentina. Enseñanza superior. 1958*, 1967.
11. Tarsicio Ocampo (comp.), *Puerto Rico. Partido de Acción Cristiana. 1960-62. Documentos y reacciones de prensa*, 1967.
12. Alejandro Del Corro (comp.), *Colombia. Camílo Torres. Un símbolo controvertido. 1962-67*, 1967.

13. Tarsicio Ocampo (comp.), *Venezuela. Ley orgánica de educación. 1966. Reacciones de prensa*, 1968.
14. Alejandro Del Corro, Myriam A. Matar (compp.), *México. Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, 1961-66. Reacciones de prensa*, 1967.
15. Luis Osvaldo Roggi (comp.), *Argentina. Petróleo y soberanía. 1955-1964*, 1968.
16. Alejandro Del Corro (comp.), *Puerto Rico. Obispos nativos. 1962-65. Documentos y reacciones de prensa*, 1967.
17. Tarsicio Ocampo V. (comp.), *Venezuela. «Astronautas» de COPEI. 1965-67. Documentos y reacciones de prensa*, 1968.
18. Tarsicio Ocampo V. (comp.), *México. Los Médicos y la socialización de la medicina. 1965. Documentos y reacciones de prensa*, 1968.
19. Alejandro Del Corro (comp.), *Guatemala. La violencia – I – Posiciones ante el uso de la violencia en el cambio social: prensa nacional, 1960-65*, 1968.
20. Alejandro Del Corro (comp.), *Guatemala. La violencia – II – Posiciones ante el uso de la violencia en el cambio social: prensa nacional, 1966 - Mayo 1967*, 1968.
21. Alejandro Del Corro (comp.), *Guatemala. La violencia – III – Impresos clandestinos, de tirajes reducidos, prensa suprimida y marginal*, 1968.
22. Oscar Maldonado (comp.), *Colombia. La Jerarquía católica y los programas de control de la natalidad. Enero-Marzo 1967. Algunos documentos clave*, 1968.
23. Tarsicio Ocampo (comp.), *México. Conflicto estudiantil 1968. Documentos y reacciones de prensa*, [2 tomi], 1969.
24. Patricio Hevia (comp.), *América Latina. Crisis de la Iglesia Católica. Junio-Septiembre de 1968. Reacciones de prensa*, 1969.
25. Tarsicio Ocampo (comp.), *Venezuela. Diques del Delta Amacuro. 1966. Documentos y reacciones de prensa*, 1968.
26. Tarsicio Ocampo (comp.), *Perú. International Petroleum Company Limited. Reacciones de prensa*, 1970.
27. José María Bulnes Aldunate, Julio Torres (compp.), *Puerto Rico – UPR. Reserve Officers Training Corps (ROTC)*, 1971.
28. Tarsicio Ocampo, Humberto Jurado G. (compp.), *México. Reelección de diputados. 1964-65. Reacciones de prensa*, 1969.
29. José María Bulnes Aldunate, Julio Torres (compp.), *Puerto Rico – UPR. Abrahán Díaz González. 1966-1969*, 1971.
30. Benjamín Ortega (comp.), *El Ché Guevara. Reacción de la prensa del continente americano con motivo de su muerte. Octubre-Noviembre 1967*, 1968.
31. Baltazar López (comp.), *Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis. Documentos y reacciones de prensa. 1959-68*, [2 tomi], 1968.
32. Alejandro Del Corro (comp.), *Venezuela. La violencia – I – El Nacional*, 1968.
33. Alejandro Del Corro (comp.), *Venezuela. La violencia – II – Disturbios y represión de mayor trascendencia*, 1968.
34. Alejandro Del Corro (comp.), *Venezuela. La violencia – III – PCV. Impresos clandestinos, de tirajes reducidos, prensa suprimida y marginal*, 1968.
35. Alejandro Del Corro (comp.), *Venezuela. La violencia – IV – MIR. Impresos clandestinos, de tirajes reducidos, prensa suprimida y marginal*, 1968.
36. Alejandro Del Corro (comp.), *Venezuela. La violencia – V – FLN-FALN. Impresos clandestinos, de tirajes reducidos, prensa suprimida y marginal*, 1968.
37. Tarsicio Ocampo V. (comp.), *México. «Entredicho» del Vaticano a CIDOC. 1966-69. Documentos y reacciones de prensa*, 1969.
38. *Índice a CIDOC Dossier Nos. 1-37. 1966-1971*, 1971.

CIDOC Cuadernos

nn. 1-2 (1966) [Prima serie]

1. Esperanza Godot, *Center of Intercultural Formation: First Five Years. Cuernavaca, México, Petrópolis, Brazil*, 1966.
2. *Catalogo de Adquisiciones No. 1. Items Clasificados y Catalogados en los Archivos CIDOC entre el 15 de Junio y el 1 de Diciembre de 1966*, 1966.

nn. 1-90 (1967-1975) [Seconda serie]

1. Catharine Manny Paul, *Amanda Labarca H.: Educator to the Women in Chile. The Work and Writings of Amanda Labarca H. in the Field of Education in Chile*, 1968.
2. Luis A. Díez, *Mario Vargas Llosa's Pursuit of the Total Novel. A Study of Style and Technique in Relation to Moral Intention,* Foreword by Jean Franco, 1970.
3. *Catálogo de adquisiciones de los archivos-CIDOC. Año I. 1957* [ma: *1967*]. *Vol. I, no. 1. Clase 2 CDU. Ítems correspondientes a Religión clasificados y catalogados en los archivos-CIDOC entre Junio de 1966 y Junio de 1967*, 1967.
4. *Catálogo de adquisiciones de los archivos-CIDOC. Año I. 1957*[ma: *1967*]. *Vol. I, no. 2. Clase 3 CDU. Ítems correspondientes a Ciencias Sociales clasificados y catalogados en los archivos-CIDOC entre Junio de 1966 y Junio de 1967*, 1967.
5. *Catálogo de adquisiciones de los archivos-CIDOC. Año I. 1957*[ma: *1967*]. *Vol. I, no. 3. Clase 0 CDU. Ítems correspondientes a Bibliografía clasificados y catalogados en los archivos-CIDOC entre Junio de 1966 y Junio de 1967*, 1967.
6. *CIDOC Informa*, vol. 1, *Abril-Diciembre 1964*, 1968.
7. *CIDOC Informa*, vol. 2, *Enero-Diciembre 1965*, 1968.
8. *CIDOC Informa*, vol. 3, *Enero-Diciembre 1966*, 1968.
9. *CIDOC Informa*, vol. 4, *Enero-Junio 1967*, 1968.
10. *CIDOC Informa*, vol. 5, *Junio-Diciembre 1967*, 1968.
11. Cuarta Asamblea del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, *Catálogo de la Exposición de libros de Geografía e Historia de Venezuela. Primera reimpresión a la primera edición efectuada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, en Caracas, Ven. 1946*, 1968.
12. Carlos Miguel Lollett C., *Repertorio de la bibliografía venezolana económica y social*, Prefacio de Pedro Grases, 1968.
13. Francisco Julião, *Cambão*, 1970.
14. Pierre Furter, *L'imagination créatrice, la violence et le changement social. Une interprétation*, 1968.
15. Maria del Carmen Haro Barrios, *Intereses religiosos y éticos en los alumnos de Psicología de las Universidades: Nacional Autónoma de México e Iberoamericana*, 1968.
16. André Delobelle, *Die Katholische Universität in Lateinamerika*, 1968.
17. Instituto de Estudios Peruanos, *Aspectos sociológicos del desarrollo en América Latina*, Serie: Documentos teóricos, 1968.
18. Instituto de Estudios Peruanos, *Aspectos sociológicos del desarrollo en el Perú y América Latina*, Serie: Mesas redondas y conferencias, 1968.
19. Instituto de Estudios Peruanos, *Aspectos sociológicos del desarrollo en el Perú. Cambios en [la] sociedad peruana (rural)*, 1968.
20. *CIDOC Informa*, vol. 6, *Enero-Junio 1968*, 1968.
21. *CIDOC Informa*, vol. 7, *Julio-Diciembre 1968*, 1968.
22. Everett W. Reimer, *Social Planning. Collected Papers 1957-68*, 1968.
23. William W. Rogers, Richard Graham, *Cornell-Brazil Project. An Experiment in Learning*, Foreword [by] Ivan D. Illich, 1969.

24. Benjamin Harrison Luebke, *Delineation of Rural Communities in the State of Oaxaca, Mexico*, 1968.
25. Paulo Freire, Raúl Veloso, José Luis Fiori, *Educação e conscientização. Extensionismo rural*, Introducción de Ernani Maria Fiori, 1968.
26. Larry M. Grimes, *The Revolutionary Cycle in the Literary Production of Martín Luis Guzmán*, 1969.
27. Francisco Julião (ed.), *Ligas Camponesas. Outubro 1962 - Abril 1964*, 1969.
28. *Catálogo de adquisiciones de los archivos CIDOC. Año II. 1968*, vol. II, no. 1, *Clase 2 CDU. Items Correspondientes a Religión Clasificados y Catalogados en los Archivos CIDOC entre Junio de 1967 y Junio de 1968*, 1968.
29. *Catálogo de Adquisiciones de los archivos CIDOC. Año II. 1968*. Vol. II, no. 2. *Clase 3 CDU. Ítems correspondientes a Ciencias Sociales clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre Junio de 1967 y Junio de 1968*, 1968.
30. *Catálogo de adquisiciones de los archivos CIDOC. Año II. 1968.* Vol. II, no. 3. *Clase 0 CDU. Ítems correspondientes a Bibliografía (y otros temas) clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre Junio de 1967 y Junio de 1968*, 1968.
31. Carole A. Snee, *Current Types of Peasant-Agricultural Worker Coalitions and their Historical Development in Guatemala*, Presentation [by] Charles Wagley, 1969.
32. Stephen Conn, *The Squatters' Rights of Favelados*, Presentation [by] Charles Wagley, 1969.
33. Joseph Frank Springer, *A Brazilian Factory Study 1966. Working Class Conditions and Attitudes during a Political-Economic Crisis*, Presentation [by] Charles Wagley, 1969.
34. DESAL, *16 Estudios de interpretación social latinoamericana de Roger Vekemans e Ismael Fuenzalida*, vol. 1, 1969.
35. DESAL, *16 Estudios de interpretación social latinoamericana de Roger Vekemans e Ismael Fuenzalida*, vol. 2, 1969.
36. *CIF Reports*, vol. 1, *April 1962 - March 1963*, 1969.
37. *CIF Reports*, vol. 2, *April 1963 - March 1964*, 1969.
38. *CIF Reports*, vol. 3, *April-December 1964*, 1970.
39. *CIF Reports*, vol. 4, *January-December 1965*, 1970.
40. *CIF Reports*, vol. 5, *January-December 1966*, 1970.
41. *CIF Reports*, vol. 6, *January-June 1967*, 1970.
42. Lini De Vries, *The People of the Mountains. Health Education among Indian Communities in Oaxaca, Mexico*, 1969.
43. June C. Nash, *Social Relations in Amatenango del Valle. An Activity Analysis*, 1969.
44. *CIDOC Informa*, vol. 8, *Enero-Junio 1969*, 1969.
45. *CIDOC Informa*, vol. 9, *Julio-Diciembre 1969*, 1970.
46. Jaime G. Ponce, Julián R. Rojas, Daniel C. Roach, Ariel E. Cordero, Jaime G. Mariscal, Itala Enríquez, Alberto Miranda, *Perú: Juli - 1968. Actitudes y estructuras sociales*, 1970.
47. George Ronald Freeman, *Paradise and Fall in Rulfo's Pedro Páramo. Archetype and Structural Unity,* 1970.
48. Eliane Hubard de Bravo, *Roman et société en Équateur (1930-1949)*, 1970.
49. *CIDOC Informa*, vol. 10, *Enero-Junio 1970*, 1970.
50. Joel H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State*, 1971.
51. Adele M. Fiske, *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*, 1970.
52. Benjamín Ortega, *Repertorio para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina: 1960-1969*, Colaboración especial de Carlos Contamines, Prefacio de Ivan Illich, 1970.
53. José María Bulnes Aldunate, *Unidad y testimonio de las grandes letras hispanoamericanas*, 1970.
54. Ivan Illich, *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays*, 1970.

55. Michael Maccoby, *Social Change and Social Character in Mexico and the United States. Texts in English and in Spanish*, 1970.
56. *CIDOC Documenta. Ideologías/Iglesias. Julio-Diciembre 1970*, 1971.
57. Jordan Bishop, Joel H. Spring (edd.), *Formative Undercurrents of Compulsory Knowledge. Some Comparative Historical Observations on Learning and Schools*, 1971.
58. Everett Reimer, *An Essay on Alternatives in Education*, Second edition, revised and amplified, 1971.
59. Ivonne Perier Jones, *The Formal Expression of Meaning in Juan Carlos Onetti's Narrative Art*, Prefacio de Luis Alfonso Díez, 1971.
60. Ernesto Mayans (ed.), *Tupamaros. Antología documental*, 1971.
61. Gabriel Edgardo Aguilera Peralta, *La violencia en Guatemala como fenómeno político*, 1971.
62. Eugene Lawrence Moretta, *The Poetic Achievement of Xavier Villaurrutia*, Presentation by Frank Dauster, 1971.
63. Martin Carnoy, *The Economics of Schooling and International Development*, 1971.
64. Larry M. Grimes, *El tabú lingüístico: Su naturaleza y función en el español popular de México* (promanuscripto), 1971.
65. Ivan Illich, *Hacia el Fin de la Era Escolar*, Presentación: José María Bulnes [Aldunate], 1971.
66. *CIDOC Documenta. Ideologías/Iglesias. Enero-Junio 1971*, 1971.
67. *Catálogo de adquisiciones de los archivos CIDOC. Año III. 1971*, vol. III, no. 1, *Clase 2 CDU. Ítems correspondientes a Religión clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre Junio de 1968 y Junio de 1971*, 1971.
68. *Catálogo de adquisiciones de los archivos CIDOC. Año III. 1971*, vol. III, no. 2, *Clase 3 CDU. Ítems correspondientes a Ciencias Sociales clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre Junio de 1968 y Junio de 1971*, 1971.
69. *Catálogo de adquisiciones de los archivos CIDOC. Año III. 1971*, vol. III, no. 3, *Clase 0 CDU. Ítems correspondientes a Bibliografía (y otros temas) clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre Junio de 1968 y Junio de 1971*, 1971.
70. Herman E. Daly (ed.), *Essays Toward a Steady-State Economy*, 1971.
71. Hanns-Albert Steger, *Askese und «Amour Courtois». Ein Beitrag zur Ortsbestimmung der Altprovenzalischen Literatur*, 1971.
72. Carlos Castillo Ríos, *La educación en China*, 1972.
73. Miriam Joel, *African Traditions in Latin America*, 1972.
74. *CIDOC Documenta. Ideologías/Iglesias. Julio-Diciembre 1971*, 1972.
75. *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1970 - June 1971*, vol. 1, 1972.
76. *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1970 - June 1971*, vol. 2, 1972.
77. *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1971 - June 1972*, vol. 1, 1972.
78. *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1971 - June 1972*, vol. 2, 1972.
79. *CIDOC Documenta. Ideologías/Iglesias. Enero-Diciembre 1972*, 1973.
80. Ivan Illich, *Retooling Society III*, 1973.
81. Mary Lindsay Elmendorf, *The Mayan Woman and Change*, 1972.
82. *CIDOC Documenta I/V* [Ivan/Valentina]. *Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis-Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, 1973.
83. *CIDOC Documenta I/V. Agosto 1972 - Enero 1973. Hipótesis-Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, 1973.
84. *CIDOC Documenta I/V. Febrero-Agosto 1973. Hipótesis-Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, 1973.
85. *CIDOC Documenta. Ideologías/Iglesias. Enero-Diciembre 1973*, 1974.
86. Ivan Illich, *Hygienic Nemesis. Very First Draft*, 1974.
87. Boãventura De Sousa Santos, *Law against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law*, 1974.

88. Jonathan Kozol, *The Night is Dark and I am Far from Home. Ten Years in Rebellion (Work in progress)*, 1974.
89. Ivan Illich, *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*, 1974.
90. Ivan Illich, *On the Limits of Medicine (Medical Nemesis - final draft)*, 1975.

n.n. *CIDOC Documenta I/V, Julio 1973-Septiembre 1974. Hipótesis-Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, s.d. [1975].

CIDOC Cuadernos [Terza serie]

nn. 1000-1028 (1970-1973)

1000. Ivan Illich, *1970 Beecher Lectures*, 1970[2].
1001. Everett Reimer, Ivan Illich, *Alternatives in Education, 1968-69. Readings for Participants in Spring Term 1970*, 1970.
1002. Ivan Illich, *1970 Beecher Lectures. For the Exclusive Use of Participants in El Ciclo. Spring Term 1970*, 1970.
1003. Jordan Bishop, *Hypothesis on Church, School and Social Control*, 1970.
1004. Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectic Analysis*, 1970.
1005. Everett W. Reimer, *An Essay on Alternatives in Education*, 1970; [2nd edition, CIDOC Cuaderno no. 58]; 3rd edition, 1971.
1006. Samuel W. Anderson, *The Integer Concept Among School Children in New England*, 1970.
1007. Ivan Illich, *Ciclo Lectures Summer 1970*, 1970.
1008. Bruno Knoblauch (comp.), *Auswahl Selbstkritischer Dokumente der Lateinamerikanischen Kirche, 1965-1970*, 1970.
1009. Víctor Nazario, *Guidelines for Research on Neo-Colonialism*, 1971.
1010. *Catálogo de Publicaciones. 1970*, 1970.
1011. Jordan Bishop, Joel H. Spring (edd.), *Formative Undercurrents of Compulsory Knowledge. Some Comparative Historical Observations on Learning and Schools*, 1970.
1012. Miguel [Michel] Donabin, *Problématisation du système scolaire*, 1971.
1013. Ivan Illich, *Ciclo Lectures*, 1971.
1014. Heinz Von Foerster (ed.), *Interpersonal Relational Networks*, 1971.
1015. Jordan Bishop, *Schools Under Fire: The Success and the Failure of an Ideology. A Survey of Radical Critique of Education in the 60s*, 1971.
1016. Ivan Illich, *The Breakdown of Schools*, 1971.

1017. Ivan Illich, *Institutional Inversion*, 1972.
1018. *Catálogo de Publicaciones. 1973*, 1973.
1019. David N. Weisstub (ed.), *Law, Growth and Technology*, 1972.
1019a. David N. Weisstub (ed.), *Law, Growth and Technology*, 1973.
1020. Ivan Illich, *Retooling Society II*, 1972.
1021. Ivan Illich, *Hacia una Sociedad Convivencial*, 1972.
1022. Ivan Illich, *Hacia una Sociedad Convivencial*, Traducción (sin revisión del autor): Matea Padilla de Gossmann, 1972.

1023. Ivan Illich, *Preparatory Reading Materials. A142*, 1972.
1024. Aa. Vv., *Seminario sobre la «Sociedad Convivencial». Trabajos Presentados. Enero de 1973*, 1973.
1025. *Seminar on «Tools for Conviviality». Working Papers. January-February 1973*, 1973.
1026. John Wilkinson (ed.), *The Dynamic Programming of Human Systems*, 1973.
1027. Ivan Illich, *Herramientas para la convivencia*, Traducción (sin revisión del autor): Orlando Barahona S., 1973.
1028. Ivan Illich, *La convivialité*, Version française en collaboration avec Luce Giard et Vincent Bardet, 1973.

CIDOC Fuentes
Fuentes para la historia de la Iglesia en América Latina
Serie Segunda[3]: *Sínodos diocesanos*

nn. 1-31 (1970-1972)

1. *Sínodos diocesanos de Santo Toribio. 1582-1604*, 1970.
2. Manuel de Alday y Aspee, *Synodo diocesana*, 1970.
3. Bernardo Carrasco y Saavedra, *Synodo diocesana*, 1970.
4. Vicente Arbeláez, *Sínodo diocesano. Santa Fe de Bogotá. 1870*, 1970.
5. Pedro Miguel de Argandoña Pasten, *Constituciones sinodales del arzobispado de La Plata (Bolivia). 1773*, [2 tomi], 1971.
6. Juan de Dios Bosque, *Constituciones sinodales. La Paz, Bolivia. 1883*, 1970.
7. Manuel Francisco Vélez, *Primer sínodo diocesano de Comayagua. 1890. República de Honduras*, 1970.
8. Francisco Verdugo, *Constituciones synodales del obispado de Guamanga (Perú). 1629*, 1970.
9. Feliciano de Vega, *Constituciones sinodales del obispado de Nuestra Señora de la Paz del Perú. 1638*, 1970.
10. Agustín Rodríguez Delgado, *Constituciones synodales del obispado de La Paz (Bolivia). 1738*, 1970.
11. Bartolomé Lobo Guerrero, *Constituciones synodales del arzobispado de los Reyes en el Pirú. 1613*, 1970.
12. Antonio de León, *Constituciones synodales del obispado de Arequipa. 1684*, 1971.

13. Francisco González de Salcedo, *Sínodo diocesano de Santiago de Chile. 1626*, 1971.
14. Agustín Hombach, *Estatutos sinodales. Tegucigalpa, Honduras. 1930*, 1971.
15. Juan Gaspar Stork, *Estatutos sinodales de la diócesis de San José de Costa Rica. 1910*, 1971.
16. Victor Sanabria Martínez, *Statuta synodalia Archidiocesis Sancti Iosephi in Costa Rica. 1944*, 1971.
17. Ramón Angel Jara, *Sínodo diocesano. San Carlos de Ancud (Chile). 1907*, 1971.
18. Emilio Lissón, *Constituciones sinodales. Lima (Perú). 1926*, 1972.
19. Críspulo Benítez Fonturvel, *Constituciones sinodales de la diócesis de Barquisimeto, Venezuela. 1951*, 1971.
20. Guillermo Rojas y Arrieta, *Sínodo diocesano de Panamá. 1915*, 1972.
21. Francisco Beckmann, *Segundo sínodo arquidiocesano, Panamá. 1958*, 1970[4].
22. Luis J. Willinger, *Primer sínodo diocesano. Ponce (Puerto Rico). 1934*, 1970.
23. Francisco María del Granado, *Constituciones del primer sínodo diocesano de Cochabamba. 1874*, 1970.
24. Arquidiocesis de Panamá, *Segundo sínodo diocesano. Lima. 1928*, 1970.
25. Juan Ambrosio Huerta, *Constituciones del primer sínodo diocesano Punense. Puno (Perú). 1868*, 1972.
26. Fidel Olivas Escudero, *Constituciones sinodales del obispado de Ayacucho. Ayacucho (Perú). 1906*, 1972.
27. Zenón Bustos y Ferreira, *Sínodo diocesano. Córdoba (Argentina). 1907*, 1972.
28. José Américo Orzali, *Primer sínodo de la diócesis de San Juan de Cuyo (Argentina). 1916*, 1972.
29. Francisco Rubén Berroa, *Constituciones inodalesd de la diócesis de Huánuco (Perú). 1927*, 1972.
30. José Garibi Rivera, *Estatutos del primer sínodo diocesano del arzobispado de Guadalajara (México). 1938*, 1972.
31. Felipe Santiago Hermoza y Sarmiento, *Sexto sínodo diocesano. Cuzco (Perú). 1945*, 1972.

CIDOC Antologia
Preparatory Documents for 1974 Seminar Conducted by Ivan Illich

Serie: A
nn. A1-A8 (1973-1974)

A1. Aa. Vv., *Alternative: Health Care. Bibliographies*, vol. 1, 1973.
A2. Aa. Vv., *Alternative: Health Care. Bibliographies*, vol. 2, 1973.
A3. Aa. Vv., *Alternative: Health Care. CIDOC 70/72 - Selection*, 1973.
A4. Aa. Vv., *Alternative: Health Care. CIDOC 73 - Selection*, 1973.
A5. A. L. Cochrane, *Efectividad y eficiencia. Reflexiones al azar sobre los servicios de salud*, 1974.
A6. Aa. Vv., *Alternativas al Médico*, 1973.
A7. Aa. Vv., *Limits of Therapy. Technical Papers*, vol. 1, 1974.
A8. Aa. Vv., *Limits of Therapy. Technical Papers,* vol. 2, 1974.

Serie: B
nn. B1-B8 (1973-1974)

B1. Aa. Vv., *Historia de la eficiencia termodinámica en los transportes. Bibliografía*, 1973.
B2. Aa. Vv., *Histoire du transport. Lectures choisies*, 1974.
B3. Aa. Vv., *The History of Transportation. Selected Readings*, 1974.
B4. [Joseph Needham], *Vehicles and Animal Traction in China*, 1973.
B5. Aa. Vv., *Roads and Vehicles over 2000 Years*, 1974.
B6. Aa. Vv., *Bicycle Technology*, 1973.

B7. Aa. Vv., *Transportation and the Energy Crisis*, 1973.
B8. Aa. Vv., *Alternativas al transporte*, 1973.

Volumi fuori collezione:

José María Bulnes Aldunate, Larry M. Grimes (edd.), *The University in Latin America. An Anthology of Recent Articles. A Pro-Manuscript*, Newman Lecture Series: Fall, 1966, 1966.

Bollettini non raccolti in volume
(1974-1975)

Serie CIDOC Documenta. Ideologías / Iglesias

DOC. I/I 74/406: «Excerpta del documento del Departamento de Acción Social del CELAM», in *Contacto*, México, D.F., vol. 10, n. 1, febbraio 1973, pp. 13-14.
DOC. I/I 74/407: Enrique Lopez Oliva, «Manipulación imperialista de la fe religiosa», in *Contacto*, México, D.F., vol. 10, n. 4, agosto 1973, pp. 63-70.
DOC. I/I 74/408: «Conclusiones de la III Convención Nacional de la Asociación de sacerdotes y religiosos "San Pio X"», in *Contacto*, México, vol. 10, n. 3, giugno 1973, pp. 59-62.
DOC. I/I 74/409: «Homilía del Obispo de Cuernavaca Sergio Mendez Arceo el domingo 20 de enero de 1974».
DOC. I/I 74/410: Jorge Fernandez Maldonado, «Fuerza armada, cristianismo y revolución en el Perú», in *Participación*, Lima, vol. 2, n. 3, agosto 1973, pp. 4-12.
DOC. I/I 74/411: Charles Condamines, «Les chrétiens chiliens entre le fascisme et le socialisme», in *Esprit*, Paris, febbraio 1974, pp. 249-273.
DOC. I/I 74/412: J.M. Piñol, «Rome et le drame chilien», in *Esprit*, Paris, febbraio 1974, pp. 274-282.
DOC. I/I 74/413: Roger Bastide, «Contributions a une sociologie des religions en Amérique Latine. Les publications du CIDOC, Mexique (1968-1971)», in *Archives de sociologie des religions*, 1973.
DOC. I/I 75/414: Roger Bastide, *Contribución a una sociología de las religiones en América Latina*, in «Contacto», México, vol. 11, n. 6, dicembre 1974, pp. 11-27.

Serie CIDOC Documenta. Ivan / Valentina

DOC. I/V 74/76: Urs Heierli, *Toward a Low-Energy Development Concept for the Third World*, Trans. from: *Energiekrise und Entwicklungsstrategie: dezentralisierte Entwicklung als Konsequenz der Energieverknappung*, Manuscript prepared for the Latin American Institute of the University of St. Gallen, Switzerland.
DOC. I/V 75/77: Ivan Illich, Etienne Verne, *Les coûts de l'éducation a vie*, Paris, novembre 1974.
DOC. I/V 75/78: Heinrich Dauber, Helmut Fritsch, Ludwig Liegle, Wolfgang Sachs, Christoph Th. Scheilke, Marlies Spiekermann, *Lebenslanges Lernen – lebenslängliche Schule? Analyse und Kritik des OECD-Reports: «Recurrent Education»*, Tübingen, 1974.
DOC. I/V 75/79: Vicente Navarro, *Social Policy Issues. An Explanation of the Composition, Nature and Functions of the Present Health Sector of the United States*, Paper based on a presentation at the Annual Conference of The New York Academy of Medicine, April 25-26, 1974.
DOC. I/V 75/80: Jonathan Bradshaw, «A Taxonomy of Social Need», in *Problems and Progress in Medical Care*, 7th Series, Oxford University Press for Nuffield Provincial Hospitals Trust, 1972, pp. 71-82.

Bollettini non classificati

Wolfgang Sachs, *Critical Notes on Illich's Paradigm in «Retooling Society»*, Cuernavaca, luglio 1973, pp. 1-14.

---

1. Il presente catalogo, il primo che aspiri a completezza, è circoscritto alle pubblicazioni in volume, nelle quali sono confluiti, sotto forma di raccolta organica o di antologia, le riviste e i bollettini che il Centro man mano stampava e diffondeva in forma periodica o spicciolata; di alcuni pochi di questi ultimi, successivi all'interruzione dell'attività editoriale, si dà notizia in chiusa.
Si ringraziano le seguenti istituzioni: Fondazione per le Scienze Religiose, Bologna: Biblioteca «Giuseppe Dossetti», Emeroteca, Archivio; Stiftung Convivial, Wiesbaden: Illich-Archiv e ACERVUS Project; Österreichische Forschungsstiftung für Internationale Entwicklung (ÖFSE), Wien: C3-Bibliothek für Entwicklungspolitik; El Colegio de México, Ciudad de México: Biblioteca «Daniel Cosío Villegas»; Penn State University, State College PA: College of the Liberal Arts records, Eberly Family Special Collections Library; Centro de Estudios Interdisciplinares (CEID), Ciudad de México. Si ringraziano per la collaborazione prestata Irene Iarocci, Franco Augusto Iacomella, Martina Kaller-Dietrich, Neto Leão, Sajay Samuel e Jaime del Arenal Fenochio. Tra le collezioni consultate la più completa risulta essere quella presente al CEID, il quale ha da poco ricevuto il patrimonio librario e documentale precedentemente conservato presso l'abitazione di Illich a Ocotepec, Cuernavaca.
Un primo panorama organico delle collezioni CIF e CIDOC è stato offerto da Carl Mitcham, «Publications of the Centro Intercultural de Documentación», in Id. e Lee Hoinacki (a cura di), *The Challenges of Ivan Illich*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 20-24; un ulteriore approfondimento trovasi in Martina Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich, il pensatore del Novecento più necessario e attuale*, pref. di Wolfgang Sachs, trad. di Maria Giovanna Zini, rev. di Giovanna Morelli, Edizioni dell'Asino, Roma 2011, pp. 182-192; cataloghi ragionati «CIDOC Sondeos» 1-89, «CIDOC Dossier» 1-38 e «CIDOC Cuadernos» 1-87, compilati da Josefina Echevarria e Martina Kaller-Dietrich nel 2007, reperibili in rete, non risultano pubblicati a stampa. L'intera collezione sarà in futuro consultabile online sul sito del Progetto ACERVUS.

2. Il volume è citato in DOC. I/I 71/313: Michel Donabin, «El sistema escolar», in *Cuadernos de educación*, Santiago de Chile, vol. 17, 1971, pp. 1-22. Tuttavia non si è riusciti a visionarlo.

3. Una *Serie primera* non è attestata; essa era forse progettata per ospitarvi i documenti relativi ai «Concilios provinciales» («CIDOC Cuaderno, no. 1018», 1973, p. 0/5).

4. I volumi «CIDOC Fuentes» dal n. 21 in poi sono indicati, con la specifica «en prensa / in print», in «CIDOC Cuaderno, no. 1018», cit., pp. 4/7-10. Tuttavia non si è riusciti a visionarli, né è da escludere l'ipotesi che vennero ideati ma mai pubblicati.

Bibliografia di Ivan Illich 1971-1974

La presente bibliografia 1971-1974 ha potuto avvalersi dell'ausilio di Mattia Cucchi quanto alle notizie relative alle edizioni CIDOC; di Isabelle Hohnroth e di Franz Tutzer, specie per le edizioni di lingua tedesca; del patrimonio librario e documentario della Stiftung Convivial di Wiesbaden e di quello raccolto da Franco Augusto Iacomella nell'ambito del progetto Acervus. Le voci sono disposte in ordine cronologico; all'inizio di ciascun anno sono listate le pubblicazioni di testi risalenti ad anni precedenti, e in qualche caso quelle di cui non è stato possibile accertare con più precisione il momento della messa in distribuzione. Si offre qui come contributo a una bibliografia completa di Illich, quando diventerà possibile compilarla.

1971

«The Dawn of Epimethean Man» [1970], in Bernard Landis, Eduard S. Tauber (a cura di), *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971, pp. 161-173; in precedenza, *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays*, 1970 (vedi in *Opere complete*, vol. I, p. 881); poi, con varianti, in *The Breakdown of Schools*, 1971 (vedi); quindi in *Deschooling Society*, 1971 (vedi).

«Die Schule als neue Weltreligion. Zum Phänomen der mythogenethischen Ritualstruktur in der sogenannten säkularisierten Gesellschaft» [1970], in Oskar Schatz (a cura di), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz-Wien-Köln, Stiria, 1971, pp. 206-216.
[IT] *La scuola come nuova religione universale*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 663-671.

«The Institutionalization of Truth» [1970], in Lionel Rubinoff (a cura di), *Tradition and Revolution*, Toronto, MacMillan of Canada, 1971, pp. 25-60.

«¿Abolición de las leyes sobre el aborto?» [1970], in *Boletín Documental sobre la Mujer*, vol. 1, n. 3 (inverno 1971), pp. 3-10; poi in «FEM, publicación feminista trimestral», vol. 1, n. 2 (gennaio-marzo 1977), pp. 26-27.
[EN] «Churchmen in Latin America Should Take the Initiative to Call for the Abolition of Abortion Laws», Transcription of a talk given at a meeting of the Population Council at Cornell University, Syracuse (NY), 70.10.16, in *Alternative: Health Care. CIDOC 70/72 - Selection, 1973*, «CIDOC Antología A3», Cuernavaca 1973, pp. 2/1-8.
[IT] *Abolizione delle leggi sull'aborto?*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 673-679.

«Education Without School: How It Can Be Done», in *New York Review of Books*, vol. 15, n. 12, 7 gennaio 1971, pp. 25-31; poi in *Interpersonal Relational Networks*, «CIDOC Cuaderno no. 1014», Cuernavaca 1971, pp. 2/1-21; poi in *The Breakdown of Schools*, 1971 (vedi); poi in *Deschooling Society*, 1971 (vedi), cap. 6.
[FR] «Comment éduquer sans école?», trad. di M. Janin, in *Esprit*, vol. 39, n. 404, giugno 1971, pp. 1123-1152.
[IT] «Come educare senza scuola?», in *Distruggere la scuola*, 1971 (vedi).

«De-schooling the Teaching Orders», in *America*, 9 gennaio 1971, pp. 12-14; poi in *CIDOC Documenta, Ideologías / Iglesias, enero-junio 1971*, «CIDOC Cuaderno no. 66», Cuernavaca 1971, pp. 273/1-4; poi in *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985*, a cura di Valentina Borremans e Sajay Samuel, Penn State University Press, University Park PA 2018, pp. 140-145.
[IT] *Descolarizzare gli ordini insegnanti*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 525-529.
[DE] «Die Entschulung der Schulorden», in *Kirche ohne Macht. Beiträge zur Feier des Wandels*, pref. di Giorgio Agamben, trad. e cura di Barbara Hallensleben, Aschendorff Verlag, Münster 2023, pp. 161-166.

«Memo of Ivan Illich to the Editor of Cuadernos» (10 gennaio 1971), in J.H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State*, «CIDOC Cuaderno no. 50», 1971, pp. 0/3-5; poi Beacon Press, Boston 1973, pp. IX-X.
[IT] *Alla redazione dei* Cuadernos, in *Opere complete*, vol. I, pp. 681-682.

«The Institutional Spectrum», in *CrossCurrents*, vol. 21, n. 1, inverno 1971, pp. 87-97; poi in *The Breakdown of Schools*, 1971 (vedi); quindi in *Deschooling Society*, 1971 (vedi), cap. 4.

«Draft for an address to the AERA meeting in New York», 6 febbraio 1971, doc. A/E 71/282, in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1970 - June 1971*, vol. 2, «CIDOC Cuaderno no. 76», Cuernavaca 1972, pp. 1-8; poi in *Ciclo Lectures*, 1971 (vedi); poi in *The Breakdown of Schools*, 1971 (vedi); quindi in *Deschooling Society*, 1971 (vedi), cap. 5.

Ciclo Lectures, «CIDOC Cuaderno no. 1013», Cuernavaca (15 febbraio) 1971. Comprende: *Introduction*, p. 3; *The Dawn of Epimethean Man*, pp. 227/1-16; *Why We Must Abolish Schooling*, pp. 222/1-15; *A Phenomenology of Schools*, pp. 1/1-14; *Schooling: The Ritual of Progress*, pp. 261/1-11; *Education Without Schools: How It Can Be Done*, pp. 268/1-21; *The Institutional Spectrum*, pp. 2/1-18; *Draft for an address to the AERA*, pp. 282/1-10.

«A Center Conference: toward a society without schools», in *Center Report*, Santa Barbara CA, vol. 4, n. 1, febbraio 1971, pp. 3-6; poi doc. 71/295, pp. 1-5, in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1970-June 1971*, vol. 2, «CIDOC Cuaderno no. 76», Cuernvaca 1972; con Everett Reimer, John Wilkinson, Richard Bellman.

«Introducción / Introduction», in *Indice a CIDOC Dossier Nos. 1-37, 1966-1971*, in «CIDOC Dossier no. 38», Cuernavaca (15 marzo) 1971, pp. 1/1-3.

Mr. Chief Justice Burger and the disestablishment of schools. Draft of an essay submitted to the editors of «The New York Times», marzo 1971, doc. A/E 71/310, pp. 1-8, poi in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1970 - June 1971*, vol. 2, «CIDOC Cuaderno no.76», Cuernavaca 1972; poi parzialmente «Abolishing Schools», in *The New York Times*, 3-4 maggio 1971; poi in *The Breakdown of Schools*, 1971 (vedi).

[IT] *La corte suprema degli Stati Uniti e la deistituzionalizzazione della scuola*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 687-692.

Rec. di Satu Repo (a cura di), *This Book is About Schools* (Random House, New York 1970), in *The New York Times*, 21 marzo 1971; poi in *The Breakdown of Schools* (vedi); poi doc. 71/311, pp. 1-3, in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education*, «CIDOC Cuaderno no. 76», Cuernavaca 1972.

[IT] *«This Book is About Schools»*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 683-686.

Ensayos sobre la transcendencia, «CIDOC Sondeos no. 77», Cuernavaca (15 aprile) 1971. Comprende: *Presentación*, pp. 0/3-4; *The End oh Human Life: An Interpretation of Death as the Supreme Form of Prayer*, pp. 1/1-15; *Discurso de Graduación*, pp. 2/1-7; *Transcripción de notas para una conferencia sobre la experiencia estética y la experiencia religiosa. Primera parte* e *Segunda parte*, pp. 3/1-15 e 4/1-12; *Beecher Lectures I-III*, pp. 5/1-42.

[IT] *Saggi sulla trascendenza*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 393-484.

«Transcripción de notas para una conferencia sobre la experiencia estética y la experiencia religiosa [1966]. Primera parte e Segunda parte», in *Ensayos sobre la transcendencia*, 1971 (vedi).

[EN] «Concerning Aesthetic and Religious Experience, I-II», trad. e cura di Luis Xavier López Farjeat e Venancio Ruiz, in *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985*, cit., pp. 67-89.

[IT] *Su esperienza estetica ed esperienza religiosa*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 423-443.

[DE] «Ästhetische und religiöse Erfahrung I-II», in *Kirche ohne Macht*, cit., pp. 75-100.

«Beecher Lectures I-III» [1970], in *Ensayos sobre la transcendencia*, 1971 (vedi), pp. 5/1-42; in precedenza, «CIDOC Cuaderno no. 1000», 1970.

[IT] *Tre lezioni a Yale*, in *Opere complete*, vol. I, 445-484.

The Breakdown of Schools, «CIDOC Cuaderno no. 1016», Cuernavaca (maggio) 1971. Comprende: *The Dawn of Epimethean Man*, pp. 227/1-16; *Why We Must Abolish Schools*, pp. 222/1, 1-15; *A Phenomenology of Schools*, pp. 1/1-14; *Schooling: The Ritual of Progress*, pp. 261/1-11; *Education Without School: How It Can Be Done*, pp. 268/1-21; *The Institutional Spectrum*, pp. 2/1-18; *Draft for an Address to the AERA*, pp. 282/1-8; *Review of This Book is About Schools*, pp. 311/1-3; *Abolishing Schools I, II*, pp. 3/1-3; *The Breakdown of Schools: A Problem or a Symptom?*, pp. 308/1-27. Poi in *Deschooling Society* 1971 (vedi).

The breakdown of schools: a problem or a SYMPTOM?, working draft of a paper for discussion, doc. A/E 71/308, pp. 1-27, in *The Breakdown of Schools* (vedi); poi in *New World Outlook*, n.s., vol. 32, ottobre 1971, pp. 32-37; poi in *Interchange*, vol. 2, n. 4, dicembre 1971, pp. 1-10; poi in *Journal of Research and Development on Education*, vol. 5, n. 3, primavera 1972, pp. 3-17; poi in *Journal of Social Philosophy*, vol. 3, n. 3, settembre 1972, pp. 14-18; poi, con varianti, «After Deschooling, What?» (vedi).

«After Deschooling, What?», in *Social Policy*, vol. 2, n. 3, settembre-ottobre 1971, pp. 5-13; quindi in Ivan Illich et al., *After Deschooling, What?*, 1973 (vedi), pp. 1-28; poi Writers and Readers Publishing Cooperative, London 1974.

On the Necessity to De-School Society, UNESCO Series B: *Opinions*, nº 38, New York [estate] 1971, pp. 1-11; poi doc. 71/3, pp. 1-11, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973.

[FR] *De la nécessité de déscolariser la société*, UNESCO, Série B: *Opinions*, nº 38, Paris [estate] 1971, pp. 1-11.

«The Alternative to Schooling», in *Saturday Review*, 52, 22, 19 giugno 1971, pp. 44-48 e 59-60; poi in *Times Educational Supplement*, 29 ottobre 1971; quindi doc. A/E 71/324, pp. 1-9, in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1971 - June 1972*, vol. 1, «CIDOC Cuaderno no. 77», Cuernavaca 1972.

[ES] «La alternativa de la enseñanza», doc. I/I 71/328, pp. 1-18, in *CIDOC Antología. Ideologías/Iglesias. Julio-Diciembre 1971*, «CIDOC Cuaderno no. 74», Cuernavaca 1972; poi in *En América Latina ¿para que sirve la escuela?*, 1973 (vedi).

The alternative to schooling; extended version, Cuernavaca, 4 ottobre 1971, doc. A/E 71/341, pp. 1-33, poi in *Institutional Inversion*, 1972 (vedi) e in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1971 - June 1972*, vol. 1, «CIDOC Cuaderno no. 77», Cuernavaca 1972; poi in *Mission and Midwifery. Essays in Missionary Formation*, 1974 (vedi), pp. 47-63; poi «In Lieu of Education», in *Toward a History of Needs*, 1978 (vedi).

[FR] «L'alternative à la scolarisation», in *Orientations*, n. 41, gennaio 1972, pp. 104-126.

[ES] «La alternativa a la escolarización», in *Alternativas*, Joaquín Mortiz, México D.F. 1974; quindi in *Obras reunidas*, vol. I, a cura di Valentina Borremans e Xavier Sicília, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2006, pp. 125-146.

[DE] «Wider die Verschulung», in *Fortschrittsmythen*, trad. di Thomas Lindquist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978 (cfr. *Toward a History of Needs*, 1978).

[IT] «Invece dell'istruzione», in *Per una storia dei bisogni*, trad. di di Ettore Capriolo, A. Mondadori, Milano 1981 (cfr. *Toward a History of Needs*, 1978).

«Discurso en Lima», doc. 71/330, pp. 1-14, in *Ideologías/Iglesias. Julio-Diciembre 1971*, «CIDOC Cuaderno no. 74», Cuernavaca 1972; poi *CIDOC Documenta I/V. Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 82»,

Cuernavaca 1973, pp. 2/1-14; quindi «La desescolarización de la Iglesia», in *Alternativas*, cit., ora in *Obras reunidas*, vol. I, cit., pp. 116-124.

[IT] «La bancarotta della "educazione"», in *Settegiorni*, n. 220, 29 agosto 1971, pp. 46-49; poi *Discorso a Lima*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 531-539.

[EN] «Education as an Idol», in *Religious Education*, vol. 66, n. 6, novembre-dicembre 1971, pp. 414-419; poi «Lima discourse», in *Learning for Living*, vol. 13, n. 3, 1974, pp. 85-89; quindi «Lima discourse», in *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985*, cit., pp. 146-155.

[DE] «Vorlesung in Lima», in *Neue Sammlung. Göttinger Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft*, vol. 11, 1971, pp. 599-606.

Deschooling Society [febbraio 1971], Harper and Row, New York [settembre] 1971, 1972; Calder and Boyars, London 1971, 1972; Penguin Books, Harmondsworth 1971, 1986; Marion Boyars, London 1996. Comprende: *Introduction*, pp. 7-8; *I. Why We Must Disestablish School*, pp. 9-31; *II. Phenomenology of School*, pp. 32-39; *III. The Ritualization of Progress*, pp. 40-56; *IV. Institutional Spectrum*, pp. 57-68; *V. Irrational Consistencies*, pp. 69-74; *VI. Learning Webs*, pp. 75-105; *VII. The Rebirth of Epimethean Man*, pp. 106-116.

[ES] *Hacia el fin de la era escolar*, pres. di José María Bulnes, trad. di José María Bulnes Aldunate e Ernesto Mayans, «CIDOC Cuaderno no. 65», Cuernavaca 1971; poi *La sociedad desescolarizada*, trad. di Gerardo Espinosa, Barral, Barcelona 1974; Joaquín Mortiz, Ciudad de México 1978; quindi riv. da Javier Sicilia, in *Obras reunidas*, vol. I, cit., pp. 187-323; poi Godot Argentina, Buenos Aires 2011; Brulot, Santiago de Compostela 2011.

[FR] *Une société sans école*, trad. di Gérard Durand, Seuil, Paris 1971; poi in *Œuvres complètes*, vol. I, a cura di Valentina Borremans e Jean Robert, Fayard, Paris 2004, pp. 203-377.

[DE] *Entschulung der Gesellschaft*, pref. di Hartmut von Hentig, trad. di Helmut Lindemann, Kösel, München 1972; *Die Entschulung der Gesellschaft. Entwurf eines demokratischen Bildungssystems*, Rowohlt, Reinbek am Hamburg 1973; *Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift*, trad. di Helmut Lindemann e Thomas Lindquist, C.H. Beck, München 1995.

[FI] *Kouluttomaan yhteiskuntaan*, trad. di Aarne Valpola, Otava, Helsinki 1972.

[IT] *Descolarizzare la società*, pref. di Hartmut von Hentig, trad. di Ettore Capriolo, A. Mondadori, Milano 1972; *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, postf. di Paolo Perticari, Mimesis, Milano-Udine 2010; pref. di Andrea Staid, ivi, 2019.

[NL] *Ontscholing van de maatschappij. Het einde van een illusie?*, introd. di L. van Gelder, trad. di P.M.A. Verwijmeren e A.J. Emous, Het Wereldvenster, Baarn 1972.

[SR] *Dole škole*, trad. di Slobodan Đorđević, Novinsko izdavačko preduzeće Duga, Beograd 1972.

[SV] *Samhälle utan skola: lögnen om skolans nödvändighet*, trad. di Maj Frisch, Wahlström & Widstrand, Stockholm 1972.

[HE] *Bîṭul bêt ha-sefer. Hafqa'at ha-ḥevrah mi-rešût bêt ha-sefer*, trad. di 'Alizah Neṣer, Masadah, Ramat-Gan 1973.

[NO] *Det skoleløse samfunn. Om å flytte læring fra skolestua ut i dagliglivet*, trad. di Kari e Kjell Risvik, pref. di Nils Christie, Dreyer, Oslo 1973.

[PT] *Sociedade sem escolas*, trad. di Lúcia Mathilde Endlich Orth, Vozes, Petrópolis 1973.

[EL] *Koinōnía chōrís scholeía*, trad. di Vasílīs Antōnópoulos e Dīmītrīs Potamiános, Vérgos, Athīna 1976.

[PL] *Społeczeństwo bez szkoły*, pref. di Bogdan Suchodolski, trad. di Felicja Ciemna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976; *Odszkolnić społeczeństwo*, trad. di Łukasz Mojsak, disegni di Hubert Czerepok, introd. di Piotr Laskowski e di Hanna Kostylo, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2010.

[JA] *Datsu gakkō no shakai*, trad. di Azuma Hiroshi e Ozawa Shūzō, Tōkyō Sōgensha, Tōkyō 1977.

[KO] *Talhakgyoui sahoe*, trad. di Hwang Seong-mo, Samseong Misulmunhwajaedan, Seoul 1978; *Talhakgyoron jaeng*, trad. di Gim Gwanghwan, Hanmadang, Seoul 1984; *Hakgyo eomneun sahoe*, trad. e cura di Bak Honggyu, Saenggaguinamu, Seoul 2009.
[ID] *Bebas dari Sekolah*, trad. di C. Woekirsari, Sinar Harapan, Jakarta 1982; *Bebaskan Masyarakat dari Belenggu Sekolah*, trad. di Sonny Keraf, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2000.
[AR] *Mujtama‘ bi-lā madārisa*, trad. di Muhammad Jamīl Khiyāṭ e Yūsuf Nūr ‘Awaḍ, Maṭābi‘ al-Ṣafā, Makka 1984; trad. di El-Hādī El-Hīlūš, Dār al-Kālema, s.l. 1993.
[TR] *Okulsuz toplum*, trad. di T. Bedirhan Üstün, Birey ve Toplum, Ankara 1985; trad. di Celâl Öner, Oda Yayınları, İstanbul 2006; trad. di Mehmet Özay, Şule Yayınları, İstanbul 2015.
[CS] *Odškolnění společnosti. Polemický spis*, trad. di Jiří Prokop, Sociologické nakladatelství, Praha 2001.
[ZH] *Qù xuéxiào huà shèhuì*, trad. di Wú Kāngníng, Guìguàn túshū gōngsī, Táiběi 1994; *Fēi xuéxiào huà shèhuì*, nuova ed. con testo or. a fronte, Zhōngguó qīnggōngyè chūbǎn shè, Běijīng 2017.

La necesidad de un techo común; el control social de la tecnología, «Cuernavaca, septiembre de 1971», doc. I/V 71/4, pp. 1-3; poi in *CIDOC Documenta I/V, Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973; quindi «Apéndice», in *Némesis médica. La expropiación de la salud*, Joaquím Mortiz, México D.F. 1978, ora in *Obras reunidas*, vol. I, cit., pp. 761-763.
[IT] *La necessità di un limite massimo condiviso*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 693-695.
[EN] «The Need for a Common Roof (The Social Control of Technology)», trad. di Gustavo Esteva e Rebecca Gamez, in *Conspiratio*, n. 1, autunno 2021, pp. 157-160.

The Illusion of Unlimited Health Insurance, 19 ottobre 1971, doc. I/V 71/5, pp. 1-13, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973.
[IT] *L’illusione di un’assistenza sanitaria illimitata*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 697-707.
«The Illusion of Unlimited Health Insurance, Second Version», 15 gennaio 1972, in *Institutional Inversion*, 1972 (vedi); poi
Robert Mendelsohn, John McKnight, Ivan Illich, «National Health Insurance and the People’s Health», in *Clinical Pediatrics*, vol. 12, n. 6, giugno 1973, pp. 324-325, e in *The Cresset*, Valparaiso IN, vol. 36, n. 8, giugno 1973, pp. 24-26; quindi in *CIDOC Documenta I/V. Febrero-Agosto 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, doc. 73/40, «CIDOC Cuaderno no. 84», Cuernavaca 1973, pp. 1-4, e in «CIDOC Antología A4», *Alternative: Health Care. CIDOC 73 - Selection*, Cuernavaca 1973, pp. 40/1-4.
[ES] «Seguro nacional sobre la salud y la salud del pueblo», in *The Cresset*, Valparaiso IN, vol. 36, n. 8, giugno 1973, pp. 24-26; quindi in «CIDOC Antología A4», *Alternative: Health Care. CIDOC 73 - Selection*, Cuernavaca 1973, pp. 3/1-5.

Distruggere la scuola. Sei saggi sulla descolarizzazione, introd. di Mario Miegge, Pistoia, Centro di Documentazione, s.d. [autunno 1971]. Comprende: *Introduzione*, di Mario Miegge, pp. 7-20; *Un’analisi critica del «mito» dello sviluppo*, pp. 21-40; *La scuola, questa vacca sacra*, pp. 41-55; *Rivoluzione culturale, scuola e sviluppo*, pp. 56-71; *Descolarizzare la società*, pp. 72-100; *Contro la religione della scuola*, pp. 101-123; *Come educare senza scuola*, pp. 124-165.

Political Inversion – a draft, Cuernavaca, dicembre 1971, doc. A/E 72/354, pp. 1-55, poi in *Institutional Inversion*, 1972 (vedi); poi anche *CIDOC Documenta. July 1971 - June 1972*, vol. 2, «CIDOC Cuaderno no. 78», Cuernavaca 1972; quindi «Political Inversion», in Ivan Illich, Étienne Verne, *Imprisoned in the Global Classroom*, Writers and Readers Publishing Cooperative, London 1976 (vedi).

[FR] (con varianti) «Inverser les institutions», in «Esprit», vol. 40, n. 412, marzo 1972 (*Illich en débat*), pp. 324-366; poi doc. I/V 72/12 in *Preparatory Reading Materials A142*, 1972 (vedi), pp. 1-85; poi anche *CIDOC Documenta I/V. Julio 1971 - Agosto 1972. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 82», Cuernavaca 1973, pp. 12/1-37.
[IT] «Capovolgere le istituzioni», in *Illich in discussione. Un saggio di Ivan Illich «Capovolgere le istituzioni» dibattuto da Th. Adam* et al., introd. di G. Cavallini, trad. S. Crespi. Emme, Milano 1976 (vedi), pp. 23-58.

1972

«How Will We Pass on Christianity?» [novembre 1971], in *The Critic*, gennaio-febbraio 1972, pp. 14-20; poi in *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985*, cit., pp. 156-167.
[IT] *Come trasmettere la fede?*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 541-552.
[DE] «Wie geben wir das Christentum weiter?», in *Kirche ohne Macht*, cit., pp. 177-190.

«Foreword», in Carlo Carretto, *Letters from the Desert*, trad. di Ugo-Maria Ginex, Orbis Books, Maryknoll NY, 1972, pp. VII-XI.
[IT] *Lettere dal deserto di fratel Carlo Carretto*, in *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 709-711.

Anglo American Law and a convivial society. Second draft submitted for corrections to CIDOC participants, Cuernavaca, 26 gennaio 1972, doc. I/V 7, pp. 1-8, poi in *Institutional Inversion*, 1972 (vedi).

Institutional Inversion, «CIDOC Cuaderno no. 1017», Cuernavaca (1º marzo) 1972. Comprende: *Presentation*, p. 3; *Outwitting the «Developed» Nations*, pp. 154a/1-9; *The Institutional Spectrum*, pp. 2/1-18; *The Alternative to Schooling; Extended Version*, pp. A/E 341/1-33; *The Illusion of Unlimited Health Insurance; Second Version*, pp. 3/1-14; *Political Inversion*, pp. A/E 353, 1-55; *Anglo American Law and a convivial society. Second draft submitted for corrections to CIDOC participants*, pp. I/V 7/1-8.

«Re-tooling Society; Draft», Cuernavaca, 15 aprile 1972, doc. A/E 72/369, pp. 1-53, in *CIDOC Documenta. Alternatives in Education. July 1971 - June 1972*, vol. 2, «CIDOC Cuaderno no. 78», Cuernavaca 1972.
[ES] «Criterios y métodos de limitación de los medios de producción», 21 agosto 1972, doc. I/V 72/19, pp. 1-57, in *CIDOC Documenta I/V. Agosto 1972 - Enero 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 83», Cuernavaca 1973.
[FR] «De nouveaux outils pour la société», 28 agosto 1972, doc. I/V 72/18, pp. 1-86, in *CIDOC Documenta I/V. Agosto 1972 - Enero 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 83», Cuernavaca 1973.
Retooling Society II, «CIDOC Cuaderno no. 1020», Cuernavaca (23 settembre) 1972; poi *Retooling Society III*, 1973 (vedi); poi *Tools for Conviviality*, 1973 (vedi).
[ES] *Hacia una Sociedad Convivencial*, «CIDOC Cuaderno no. 1021» e «CIDOC Cuaderno no. 1022», Cuernavaca 1972.

Preparatory Reading Materials. A142, «CIDOC Cuaderno no. 1023», Cuernavaca (autunno) 1972; testi di Ivan Illich, William Ophuls, Martha Herbert Reed, Boaventura de Sousa Santos, Herbert Schwember.

1973

After Deschooling, What?, a cura di Alan Gartner, Colin Greer e Frank Reissman, Harper & Row, New York, Evanston, San Francisco, London 1973; testi di Ivan Illich, Herbert Gintis, Colin Greer, Sumner Rosen, Judson Jerome, Arthur Pearl, Roy Fairfield, Maxine Greene, Neil Portman, Ronald Gross.

[EL] *Metá tīn koinōnía chōrís scholeía, tí;*, trad. di Néllī-Ólga Gkaná, Spīliōtī, Athīna 1973.

[ES] «Después de la escuela, ¿que?», in Ivan Illich et al., *Un mundo sin escuelas*, Editorial Nueva Imagen, México 1977 (testo di Illich alle pp. 9-41).

[IT] *Descolarizzare, e poi? Contro l'abuso conservatore del concetto di descolarizzazione*, con un contributo di Graziano Cavallini, trad. di Ettore Capriolo, Emme Edizioni, Milano 1978 (testo di Illich alle pp. 9-32).

[JA] *Datsu gakkōka no kanōsei. Gakkō o nakuseba dō naru ka?*, trad. di Matsuzaki Iwao, Tōkyō Sōgensha, Tōkyō 1979.

En América Latina ¿para que sirve la escuela?, Busqueda, Buenos Aires [luglio] 1973. Comprende: *Hacia un abismo de clases* (pp. 11-33); *Una nueva religión* (pp. 35-46), *La alternativa de la enseñanza* (pp. 47-68), *La necesidad de una revolución cultural* (pp. 69-79).

«A "convivial society" for Melanesia?» [1972], in Ronald J. May (a cura di), *Priorities in Melanesian Development*, Atti del Sixth Waigani Seminar (Port Moresby, 30 aprile - 5 maggio 1972), Australian National University, Canberra pp. 295-302

Retooling Society III, «CIDOC Cuaderno no. 80», Cuernavaca (15 gennaio) 1973; poi in *Tools for Conviviality*, 1973 (vedi).

Bibliografía Límites, agosto-septiembre de 1972, Cuernavaca, 1º ottobre 1972, doc. Límites 72/37, pp. 1-42, in *Retooling Society III*, 1973 (vedi).

Tools for Conviviality, Harper & Row, New York; Marion Boyars, London; Heyday Books, San Francisco (marzo) 1973.

[ES] *Herramienta para la convivencia*, «CIDOC Cuaderno no. 1027», Cuernavaca 1973; *La convivencialidad*, trad. di Matea P. de Gossmann, Barral, Barcelona 1974; Virus, Barcelona 2012.

[DA] *Det omvendte samfund. Fællesskab og ansvar*, trad. di Nina Lautrup-Larsen, Hans Reitzel, København 1973.

[NL] *Naar een nieuwe levensstijl. Voorwaarden voor gelukkiger samen-leven*, trad. di A.J. Emous, Het Wereldvenster, Barn 1973.

[FR] con varianti, *La Convivialité*, trad. in collab. con Luce Giard e Vincent Bardet, Seuil, Paris 1973 (vedi).

[NO] *Teknologi for jamvektssamfunnet*, trad. di Svein Erik Loraas e Sylfest Lomheim, Pax, Oslo 1977.

[JA] *Jiyū no dakkai. Gendai shakai niokeru «nobiyakasa» o motomete*, trad. di Iwanai Ryōichi, Yūgakusha, Tōkyō 1979; *Konviviariti no tame no dōgu*, trad. di Watanabe Kyōji e Watanabe Risa, Nihon Editāsukūru Shuppanbu, Tōkyō 1989.

[SV] *Det gemenskapande samhället*, trad. di Péter Szil, Federativ, Stockholm 1982.

[TR] *Şenlikli toplum*, trad. di Ahmet Kot, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1989.

[DE] *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, trad. di Ylva Eriksson-Kuchenbuch, Beck, München 1998.

«Energy and Equity – Final Draft», 27 aprile 1973, doc. I/V 73/29, pp. 1-24, in *CIDOC Documenta I/V. Febrero-Agosto 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 84», Cuernavaca 1973; poi *Energy and Equity*, 1974 (vedi).

[FR] *Énergie et équité*, trad. in collab. con Luce Giard e Vincent Bardet, Seuil, Paris 1973.

[NL] *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen. Onze verkeer-de wereld*, a cura di D. Willekes, Wereldvenster, Baarn 1973.
[ES] «Energía y equidad», agosto 1973, doc. I/V 73/44, pp. 1-27, in *Alternativas al transporte*, «CIDOC Antología B8», Cuernavaca 1973.
Inoltre, in forma ridotta, «Énergie, vitesse, justice sociale», in *Le monde*, 5 giugno («Une illusion fatale»), 6 giugno («Le prix du temps»), 7 giugno («Pour un monde de la maturité technologique») 1973.
[EN] «Recycling the World», in *The Guardian*, 15 giugno 1973.
[DE] «Eine verhängnisvolle Illusion», in *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, vol. 37, n. 20, 31 ottobre 1973, pp. 223-225; «Die Kosten für Zeit», ivi, vol. 37, n. 21, 15 novembre 1973, pp. 240-242; «Für eine Welt technologischer Reife», ivi, vol. 37, n. 22, 30 novembre 1973, pp. 246-248.
[IT] *Energia, velocità e giustizia sociale*, trad. di E. Facchini, Feltrinelli, Milano 1974.

«Contre la production du bien-être», trad. di Jacques Drouet, in *Esprit*, vol. 41, n. 426, luglio-agosto 1973 (*Avancer avec Illich*), pp. 33-38.

«On the Political Uses of Natural Death. Unfinished Draft of a Seminar-Paper», Cuernavaca, 8 luglio 1973, doc. I/V 73/38, pp. 1-39, in *CIDOC Documenta I/V. Febrero-Agosto 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 84». Cuernavaca 1973; poi in *Hastings Center Studies*, vol. 2, n. 1, gennaio 1974, pp. 3-20; poi in *Hygienic Nemesis*, 1974 (vedi).
[ES] «La importación de la muerte natural», doc. I/V 73/42, pp. 42/1-45, in *CIDOC Documenta I/V. Febrero-Agosto 1973. Hipótesis - Sociedad Convivencial. Seminarios 1971-1975*, «CIDOC Cuaderno no. 84». Cuernavaca 1973.
«La imagen de la muerte (S. XIV-XX): bibliografía provisional en preparación de un seminario», con Valentina Borremans, in «CIDOC Antología A4», *Alternative: Health Care. CIDOC 73 - Selection*, Cuernavaca 1973, pp. 1/1-19.

«La historia termodinámica del transporte de personas: apuntes bibliográficos. Borrador», agosto 1973, in *Alternativas al transporte*, «CIDOC Antología B8», Cuernavaca 1973, pp. 1/1-17.

«La parole à Ivan Illich», in *27, Rue Jacob*, n. 171, ottobre 1973, s.i.p.; poi «Lettre à mon éditeur», doc. 74/63, pp. 1-2, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973 - septiembre 1974, Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-75*, Cuernavaca s.d. [1975].

«To Pedal a Theory», in *The New York Times*, 18 settembre 1973, p. 43.

«Presentation», in Taylor Greer, *The Interdependence of Philippians 2: 5-11 and 3: 2-16*, doc. 73/46, [settembre 1973], p. 1, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973 - septiembre 1974, Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-75*, Cuernavaca s.d. [1975].

La convivialité, trad. in collab. con Luce Giard e Vincent Bardet, Seuil, Paris [novembre] 1973; poi in *Œuvres complètes*, vol. I, cit., pp. 449-580.
[IT] *La convivialità*, trad. di Maurizio Cucchi, A. Mondadori, Milano 1974; *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Red, Como 1993; *La convivialità*, Boroli, Milano 2005.
[ES] *La convivencialidad*, Posada, México 1978; *Obras reunidas*, vol. I, cit., pp. 367-480.
[DE] *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, trad. di Nils Thomas Lindquist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1975.
[PT] *A convivencialidade*, trad. di Arsénio Mota, Europa-América, Lisboa 1976.

«Für eine freundliche Gesellschaft. Die postindustrielle Struktur (I. Teil)», in *Neues Forum*, n. 240, dicembre 1973, pp. 33-35.

1974

Mission and Midwifery. Essays in Missionary Formation, Mambo Press, Gwelo [Gweru, Zimbabwe] 1974. Comprende: *Missionary Formation based on Missiology*, pp. 5-17; *Selection and Formation of the Missionary*, pp. 18-31; *Missionary Poverty*, pp. 32-40; *The Eloquence of Silence*, pp. 41-46; *The Alternative to Schooling*, pp. 47-63.

«Learning» [1973], in Heinz von Foerster, *Cybernetics of Cybernetics, Or, The Control of Control and the Communication of Communication* (BCL Report 73.38), University of Illinois Press, Urbana 1974, p. 298.

«Werkzeug-Krise. Die freundliche Gesellschaft, II. Teil», in *Neues Forum*, n. 241/242, gennaio-febbraio 1974, pp. 18-21.

Energy and Equity, Marion Boyars, London 1974; Harper and Row, New York 1974; poi in *Toward a History of Needs*, 1978 (vedi).

[DE] *Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft*, postf. di Boaventura de Sousa Santos, trad. di Nils Th. Lindquist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1974; poi «Energie und Gerechtigkeit», in *Fortschrittsmythen*, 1978 (cfr. *Toward a History of Needs*, 1978).

[DA] *Fartens tyranni. Energi og fordeling*, trad. di Nina Lautrup-Larsen, Hans Reitzel, København 1974.

[FR] *Énergie et équité*, app. di Jean-Pierre Dupuy, Seuil, Paris 1975; poi in *Œuvres complètes*, vol. I, cit., pp. 379-432.

[PT] *Energia e equidade*, trad. di João da Fonseca Amaral, Sá da Costa, Lisboa 1975.

[SV] *Energi och jämlikhet*, trad. di Harry Bökstedt, Aldus, Stockholm 1975.

[FA] *'Enerži va 'edâlat*, trad. di Moḥamad 'Alî Movaḥed, Dânešgâh ṣana'tî Âryâmehr, Tehrân 1977-1978; *Boḥrân 'enerži. Terâfik va nâbarâbarî dar jâm'eh*, trad. di Dâvar Šyxâvandî, Gysâ, Tehrân 2010.

[ES] *Energía y equidad. Desempleo creador*, trad. di Verónica Petrowitsch, Posada, México 1978, pp. 9-100; Joaquín Mortiz, Ciudad de México 1985; poi in *Obras reunidas*, vol. I, cit., pp. 325-365.

[JA] *Enerugī to kōsei*, trad. di Naoki Ōkubo, Shōbunsha, Tōkyō 1979.

[IT] «Energia ed equità», in *Per una storia dei bisogni*, 1981 (cfr. *Toward a History of Needs*, 1978); poi *Elogio della bicicletta*, a cura di Franco La Cecla, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

[NO] *Energi og rettferdighet*, trad. di Jan Vindheim, Regnbueforlaget, Trondheim 1982.

[TR] *Enerji ve eşitlik*, trad. di Ufuk Uyan, İz Yayıncılık, İstanbul 1992; *Enerji ve eşitlik. Endüstriyel Çağda Enerjiye Erişim ve Sosyal Adaletsizlik*, trad. di Ali Karatay, Ketebe, İstanbul 2024.

[KO] *Haengbogeun jajeongeoreul tago onda*, trad. di Bak Honggyu, Mito, Seoul 2004; trad. di Sin Suyeol, Saworuichaek, Goyang 2018.

Hygienic Nemesis – very first draft, 1º aprile 1974, «CIDOC Cuaderno no. 86», Cuernavaca 1974; poi *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*, «CIDOC Cuaderno no. 89», Cuernavaca 1974; poi *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*, 1975 (vedi).

Medical Nemesis. Encyclopaedia Britannica Lecture 1974, Edinburgh University Press, Edinburgh 1974; «Medical Nemesis», in *The Lancet*, 11 maggio 1974, pp. 918-921; poi «The Annual Encyclopaedia Britannica Lecture», doc. 74/62, pp. 1-12, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973*

- *Septiembre 1974. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, Cuernavaca s.d. [1975]; poi *Tantalizing Needs*, in *Toward a History of Needs*, 1978 (vedi), pp. 93-109.

[FR] «L'expropriation de la santé», in *Esprit*, vol. 42, n. 6, giugno 1974, pp. 931-940; poi doc. I/V 74/64, pp. 1-13, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973 - Septiembre 1974. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, Cuernavaca s.d. [1975].

[DE] «Gesundheitsverbrecher. Wider den medizinischen Hygienewahn», in *Neues Forum*, n. 251, novembre 1974, pp. 25-28.

[ES] «La expropiación de la salud», doc. I/V 74/65, pp. 1-12, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973 - Septiembre 1974. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, Cuernavaca s.d. [1975].

[IT] «Bisogni di Tantalo», in *Per una storia dei bisogni*, 1981 (cfr. *Toward a History of Needs*, 1978).

«Discurso en el Colegio de Abogados de San Juan, Puerto Rico, el 15 de abril de 1974», doc. I/V 74/61, pp. 1-9, in *CIDOC Documenta I/V. Julio 1973 - Septiembre 1974. Hipótesis - Sociedad convivencial. Seminarios 1971-1975*, Cuernavaca s.d. [1975].

Les coûts de l'éducation à vie, Paris, novembre 1974, con Étienne Verne, doc. I/V 75/77, pp. 1-22; poi «Le piège de l'éducation à vie», in *Le monde de l'éducation*, n. 2, gennaio 1975, pp. 11-14.

[EN] «*Imprisoned in the Global Classroom*», in *Times Educational Supplement*, 21 marzo 1975, pp. 21-23; quindi *Imprisoned in the Global Classroom*, 1976 (vedi).

La Quarta Prosa

ALEXANDRE KOJÈVE
Introduzione al Sistema del Sapere
Il Concetto e il Tempo

LEONARDO DA VINCI
Il mondo e le acque
Scritti, vol. XI: Manoscritti D e F

GIORGIO AGAMBEN
Il Regno e la Gloria
Per una genealogia teologica dell'economia e del governo

HANNAH ARENDT
Quaderni e diari
1950-1973

Angeli
Ebraismo Cristianesimo Islam

ABRAHAM COHEN DE HERRERA
La Porta del Cielo

GIORGIO AGAMBEN
Altissima povertà
Regole monastiche e forma di vita

WALTER BENJAMIN
Charles Baudelaire
Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato

CARL SCHMITT
Un giurista davanti a se stesso
Saggi e interviste

LUDWIG WITTGENSTEIN

Conversazioni e ricordi

IVAN ILLICH
Genere
Per una critica storica dell'uguaglianza

GIORGIO AGAMBEN
L'uso dei corpi

BARUCH SPINOZA
Etica

Biografie sessuali
I casi clinici dalla «Psychopatia sexualis» di Richard von Krafft-Ebing

SHLOMO PINES
Le metamorfosi della libertà
Tra Atene e Gerusalemme

EZRA POUND
Dal naufragio di Europa
Scritti scelti 1909-1965

AVIGDOR ARIKHA
La pittura e lo sguardo
Scritti sull'arte

FLAVIO CUNIBERTO
Paesaggi del Regno
Dai luoghi francescani al Luogo Assoluto

CARLO LEVI
Paura della libertà

GIORGIO AGAMBEN
Il Regno e il Giardino

WALTER BENJAMIN
Scritti autobiografici

REINER SCHÜRMANN
Dai principî all'anarchia
Essere e agire in Heidegger

IVAN ILLICH

Celebrare la consapevolezza
Scritti 1951-1971

ANDREA CAVALLETTI
L'immemorabile
Il soggetto e i suoi doppi

LUDWIG BINSWANGER, ABY WARBURG
La guarigione infinita
Storia clinica di Aby Warburg

EMANUELE DATTILO
Il dio sensibile
Saggio sul panteismo

KARL MEULI
Gli dèi incatenati
e altri saggi

PAOLO GODANI
Il corpo e il cosmo
Per una archeologia della persona

GUSTAV SJÖBERG
La fiorente materia del tutto
Sulla natura della poesia

SERGIO BETTINI
Venezia
Nascita di una città

NICOLETTA DI VITA
Il nome e la voce
Per una filosofia dell'inno

D.H. LAWRENCE
Luoghi etruschi

ÉMILE BENVENISTE
Lingua e scrittura
Ultime lezioni
Collège de France 1968-1969

DAVID WATKINS

Infamia e biografia
Per una genealogia delle forme di vita

GIORGIO PASQUALI
Le Lettere di Platone

FRANZ KAFKA, MAX BROD
Un altro scrivere
Lettere 1904-1924

GIORGIO AGAMBEN
Lo Spirito e la Lettera
Sull'interpretazione delle Scritture

GIORGIO COLLI
Interiorità ed espressione

ANTONIN ARTAUD
Questo corpo è un uomo
Quaderni 1945-1948

GIORGIO AGAMBEN
La potenza del pensiero
Saggi e conferenze

ROBERT KLEIN
La forma e l'intelligibile
Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna

NICOLE LORAUX
La città divisa
L'oblio nella memoria di Atene

Se vi è piaciuto *La società conviviale e i suoi nemici* di Ivan Illich, vi consigliamo di non perdere:

Nicole Loraux

https://neripozza.it/

Facebook

NERI POZZA EDITORE